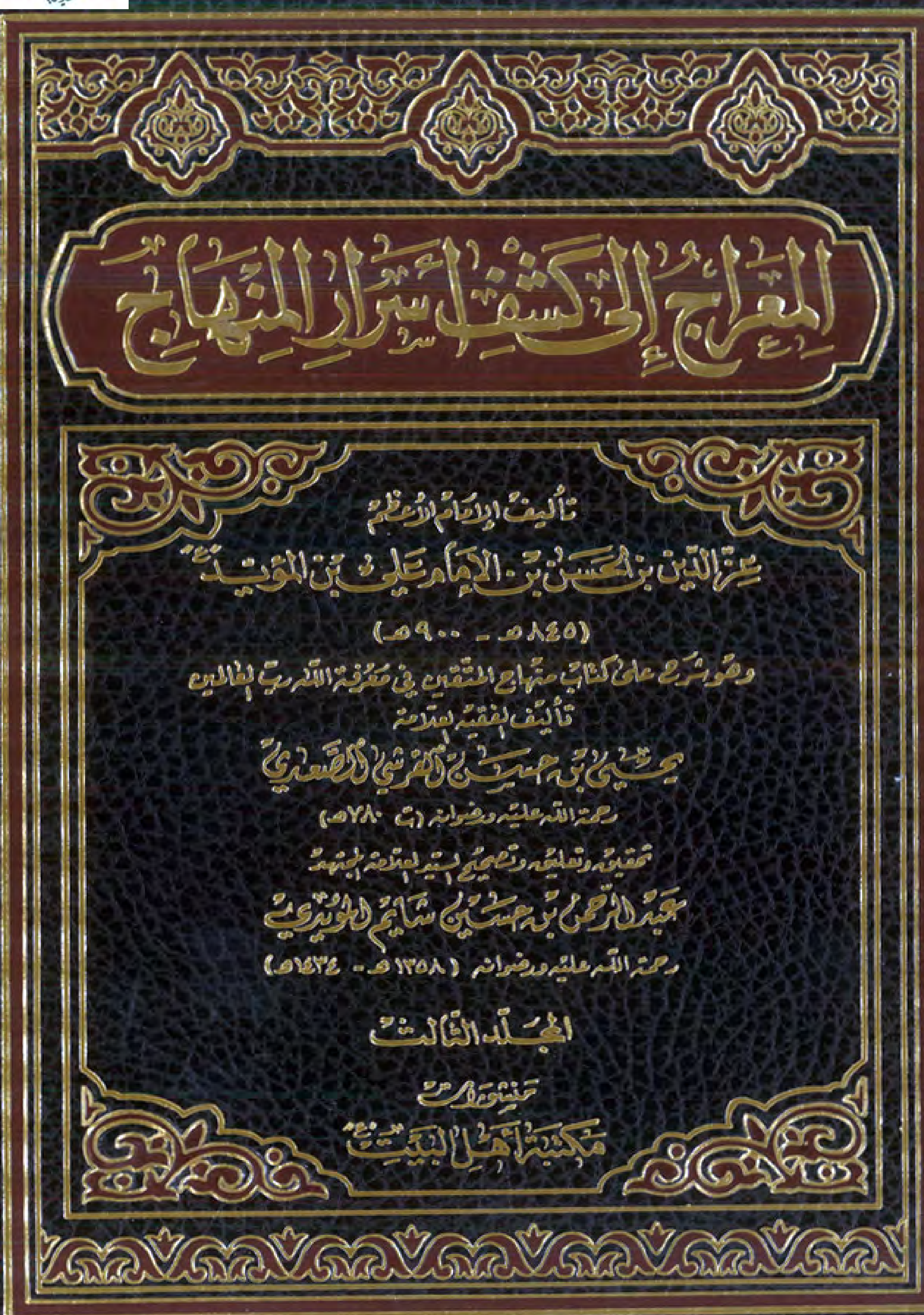

المعراج إلى كشف أسرار المنهاج
تأليف الإمام الأعظم
عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد
(٨٤٥هـ - ٩٠٠هـ)
وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين
تأليف الفقيه العلامة
يحيى بن حسن القرشي الصعدي
رحمة الله عليه ورضوانه (ت ٧٨٠هـ)
تحقيقه وتعليقه وتصحيحه السيد العلامة المجتهد
عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي
رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨هـ - ١٤٣٤هـ)
المجلد الثالث
منشورات
مكتبة أهل البيت



المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد (ع)

(٨٤٥هـ - ٩٠٠هـ)

وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين

وذكر عدله ووعده ووعيده وما يتصل بذلك من أصول الدين

تأليف الفقيه العلامة

يحيى بن حسن القرشي الصعدي

رحمة الله عليه ورضوانه (ت ٧٨٠هـ)

تحقيق وتعليق وتصحيح السيد العلامة المجتهد

عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨هـ - ١٤٣٤هـ)

المجلد الثالث

منشورات

مكتبة أهل البيت (ع)

الطّبعَة الأولى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م



القول في الإستطاعة

هي المعنى الذي يوجب لمن اختص به كونه قادراً، وهي ترادف القدرة والقـوة والطاقـة، بدليل أنه لا يثبت بعضها مع نفي البعض /٢٥١/ وإنما لا يقل في الله تعالى: مطيق؛ لأن العرف قد خص استعمل الطاقة بما يتوصل إليه بمشقة.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين والحمدلله وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلامه.

(القول في الاستطاعة)

اعلم أن هذا الباب موضعه علم اللطيف لأنه في ذكر معنى نوع مـن المعـاني، وهـو القـدرة وذكر بعض أحاكمها لكن لما كان الكلام فيه حسبما نذكره ينبني عليه صحة مـذهب العدليـة وفساد مذهب الجبرية ذكر في باب العدل من هذا الفـن، لأن مـن العـدل أن الله تعـالى لـيس الفاعل لأفعال العباد، ومنه أنه تعالى لا يكلف ما لا يطاق، وذلك كلـه ينبنـي عـلى أن القـدرة متقدمة غير موجبة وأنها صالحة للضدين.

قوله: **(بما يتوصل إليه بمشقة)**.

كان الأولى أن يقول: بما يتعلق من القدرة بالفعل الذي يلحق المشقة بإيجـاده أو نحـو ذلـك، لأن مقتضى عبارته أن الطاقة اسم للفعل الشاق وليس كذلك، قال ابـن متويـه: إنـه يوصـف بذلك لأن هذا الوصف يفيد إعمال محل القدرة في الفعل وثبوت المشقة فيه.

فصل

المقصود في هذا الباب بيان أن الكافر قادر على الإيمان والمؤمن قادر على الكفر، وقد خالف في ذلك أهل الجبر بأسرهم. والكلام في هذه المسألة يدور على ثلاثة أركان: أحدها: أن القدرة غير موجبة لمقدورها. وثانيها: أنها متقدمة عليه. وثالثها: أنها متعلقة بالضدين وبتمامها يتم الغرض، وقد عرفت أن الكلام هنا هو مع من يثبت القدرة منهم، فأما من ينفيها كالجهميَّة فالكلام معهم في هذه المسألة لغو. أما الركن الأوَّل: فعندنا أن القدرة غير موجبة لمقدورها، وخالفت المجبرة. لنا: أنها لو كانت موجبة لم يخل إما أن توجب إيجاب الأسباب، فيكون مقدورها فعلاً لله؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب، وتقدم فساده، ويلزم أن لا توجب إلا في محلها؛ لأنه لا جهة لها بخلاف الاعتماد، ويلزم صحة وجودها ولا مقدور بأن يفقد شرط توليد أو يمنع مانع منه، وعندهم أنه يستحيل تخلفه عنها؛ لأن فيه إبطال المقارنة،

(**فصل**: قوله: (**المقصود في هذا الباب**)... إلى آخره.

يقال: ظاهره حصر الغرض من هذا الباب على ما ذكره، والغرض المقصود في الحقيقة تقرير ما تقدم من كون أفعال العباد منهم، لأن القول بإيجاب القدرة يقضي بأنها من الله تعالى إذ فاعل السبب فاعل المسبب، ولهذا فإن عادة أكثر المصنفين أن يلحقوا هذه المسألة بمسألة خلق الأفعال ويجعلوها كالتتمة لها، ولكن الذي ذكره المصنف يؤول إلى هذا.

قوله: (**وخالفت المجبرة**). تحقيق خلافهم أن أكثرهم يذهبون إلى أنها توجب حال وجودها مطلقاً، وهؤلاء هم القائلون بمقارنتها، ومتأخروهم كالجويني والغزالي والرازي ذهبوا إلى أنها إنما توجب بشرط وجود الداعي، فلا يوجبون مقارنتها إذ قد يتأخر الداعي عنها.

وقيل [الإمام يحيى]: بل يقولون بإيجابها عند الشهوة والغضب فأما إن لم يكن شيء من ذلك فلا يوجب، وإلى القول بإيجابها ذهبت الفلاسفة شاهداً وغائباً، والمختار عندهم كالموجب في اعتبار مقارنة الأثر للمؤثر وإيجابه لا يفترقان إلا في الشعور لأن المختار يشعر بما يؤثر فيه دون الموجب.

قوله: (**لأنه لا جهة لها بخلاف الاعتماد**). يشير إلى أن إيجاب الاعتماد لمسببه في غير محله كما إذا



وإما أن يكون إيجاب العلل وهو باطل؛ لأن العلل لا توجب الذوات، ولأن ما صدر عن العلة لا يضاف إلى فاعل قط، ولأن المعلول لا بد أن يختص بمن اختصت به العلة، ومعلوم أن أكثر المقدورات منفصلة من القادر؛ ولأن القدرة مشروطة بالبنية والحياة، فيجب أن يكون معلولها كذلك؛ لأن ما كان شرطاً في العلة كان شرطاً في معلولها كالعلم، فإنه لما كان مشروطاً بالبنية والحياة كان كونه عالماً كذلك، ولولا هذا لصح حصول العلة مع استحالة المعلول.

رميت بحجر فدفع حجراً آخر هو لكونه يختص بالجهة، لأن الاعتماد لا بد أن يكون في إحدى الجهات الست، ولهذا المعنى تقرير يتعلق باللطيف.

قوله: (**وإما أن يكون إيجاب العلل**). قد قيل: إن المجبرة تجعل إيجابها كإيجاب العلل للصفات الصادرة عنها، وشبهوه بذلك وبإيجاب الإرادة وتأثيرها في وجوه الأفعال.

قوله: (**ولأن القدرة مشروطة بالبنية والحياة**)... إلى آخره.

يعني ومعلوم أن كثيراً من مقدورات القدر غير مشروطة بذلك كالأكوان والاعتمادات، لكنه يقال: إنما وجب ما ذكرته لكون معلول العلة يتوقف عليها وهي تتوقف على شرطها فيلزم توقف معلولها عليه، والحاصل توقف وجود مقدور القدرة كالكون وغيره على البنية والحياة، وذلك ملتزم بمعنى أنه لا يحصل هذا الكون المعين الذي هو من مقدورات قدرة زيد مثلاً إلا مع كون زيد حياً مبنياً بنية مخصوصة، وأما أنه يلزم ألا يوجد ذلك الكون إلا في محل مبنى بنية مخصوصة فغير لازم، وإنما لزوم ذلك في العالمية لأنها صفة تجب للجملة، ولا تكون جملة إلا مع الحياة والبنية مع أن العالمية تثبت للجملة كلها، وليس كلها مبنياً بنية القلب التي هي شرط في العلم.

قوله: (**ولولا هذا لصح حصول العلة مع استحالة المعلول**).

فيه نظر لأن ذلك إنما يلزم من القول بأن للمعلول شرطاً غير شرط العلة لا من القول بأنه لا يشترط فيه ما يشترط في العلة، فهذا الكلام إنما يورد حجة على القول بأن المعلول لا يقف على شرط منفصل ولكن المصنف وَهِم.

وبعد: فلو كانت موجبة لمقدورها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطلق؛ إذ لو أطاقه لوقع.

وبعد: فسنبين أنها صالحة للضدين، فبطل كونها موجبة وإلا وجب حصولهما.

وبعد: فكان لا يصح وصف أحدنا بأنه قادر كما لا يصح وصف المرمي به من شاهق بأنه قادر على الهوي، والجامع زوال الاختيار وحصول ما يوجب الفعل في الموضعين.

وبعد: فكان يلزم مثله في قدرة الباري تعالى.

فإن قالوا: إن قدرته تعالى قديمة فتخالف قدرنا.

قلنا: هذا لا يصح على أصلكم؛ لأن عندكم أن القدم لا يقتضي التماثل والاختلاف، وإلا وجب كونها مثلاً لله تعالى، على أن اختلافهما لا يمنع اتفاقهما في هذا الحكم، ألا ترى أنهما يتفقان في التعلق وفي /٢٥٢/ كونهما قدرتين ونحو ذلك، فهلا اتفقا في إيجابهما للمقدور وفي أنهما لا يصلحان للضدين.

وبعد: فالذي دل على أن قدرة الباري تعالى غير موجبة من وقوع الفعل وانتفائه بحسب أحواله قائم في قدرتنا، فإن مقدورها يقف على أحوالنا ثبوتاً وانتفاءً.

قوله: (**فكان يلزم مثله في قدرة الباري**).

يعني فيلزم قدم العالم إن كانت قديمة أو القول بحدوثها، وهذا الإلزام ينبني على مذهبهم في إثبات القدرة معنى في حق الباري.

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني كإيجاب الصفة.

قوله: (**بحسب أحواله**) يريد القصد والداعي والكراهة والصارف.



فصل/وأما الركن الثاني:

فقد ذهب أهل العدل إلى أنها متعلقة بالضدين، وأن البدل إنما هو في الوقوع لا في التعلق، وذهب جمهور المجبرة إلى أنها لا تتعلق إلا بمقدور واحد، ولا تتعلق بما يضاده ولا بما يخالفه ولا بما يماثله. وقال ابن الراوندي: تتعلق بالضدين، وتقارن مقدورها وصار إليه القليل من المجبرة هرباً من لزوم تكليف ما لا يطلق.

لنا: أنها لو لم تتعلق بالضدين لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطلق؛ لأنه ليس فيه إلا قدرة الكفر لا سيما إذا علم من حاله أنه لا يؤمن.

دليل: نحن نعلم بالضرورة في من يصح أن يحترك يمنة أنه يصح أن يحترك يسرة بدلاً من الحركة يمنة في حالة واحدة.

(فصل: وأما الركن الثاني)

قوله: (**فقد ذهب أهل العدل إلى أنها متعلقة بالضدين**).

تحقيقه أن أصحابنا يذهبون إلى أنها تتعلق من الأضداد في الوقت الواحد بما لا يتناهى، والمراد جنس الضد وفيما له ضد، فيصح أن يفعل القادر بقدرة في هذا الوقت المعين كوناً في هذه الجهة وفي هذه وهكذا سائر الجهات، ولا يقع منه إلا على البدل لا على الجمع، وأما الضد الحقيقي فقد تتعلق القدرة به مع ضده على البدل أيضاً، وقد روي عن الشيخين القول بأن السهو ضد للعلم ولا يقدر عليه، وهذا يخالف قاعدتهم في أن القدرة تتعلق بالضدين، وقد وافقهما أبو عبدالله في قول له. وقال مرة: إنا نقدر عليه. وأما على قاعدة الجمهور من كون السهو ليس بمعنى فإطلاقهم سليم عن النقض.

قوله: (**وقال ابن الراوندي**)... إلى آخره. هذا مذهب بعض متأخري المجبرة، وقواه ابن الراوندي وعيسى الوراق[1] وحكي أيضاً عن أبي حنيفة، واستبعد ابن متويه ذلك عنه.

قوله: (**نحن نعلم بالضرورة**)... إلى آخره.

---

(١) ـ هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، له تصانيف على مذهب المعتزلة، مات سنة (٢٤٧هـ)، كان من المعتزلة ثم خلط، وعنه أخذ ابن الراوندي (مروج الذهب ج/ ٤/ص/١٠٥).

فإن قيل: كيف يصح دعوى الضرورة في هذا والعلم بالقدرة والحركة، وكون أحدنا فاعلاً استدلالي.

قلنا: بل يعلم الكل على الجملة ضرورة، والذي ادعينا الضرورة فيه هنا أن كل عاقل يعلم بكمل عقله أنه لا فصل بين نسبة الحركة يمنة والحركة يسره إلى القادر الواحد في الوقت الواحد، بل الصبي يعلم ذلك.

فإن قل: إن في القادر قدرتين، قدرة على الحركة يمنة، وأخرى على الحركة يسرة.

قيل له: لا يستقيم هذا على أصل الخصوم، فإن قدرتي الضدين تتضادان؛ ولأنه كان يجب حصول الحركتين جميعاً؛ لأن القدرة عندهم موجبة مقارنة.

دليل: لا شك أن القدرة على الحركة في المكان الأيمن في المسجد يصح أن يوجدها الله في أحدنا، وهو في المكان الأيسر، وإذا قدرنا وجودها وهو في المكان الأيسر لم يخل إما أن تتعلق بالحركة في المكانين، وهو المطلوب،

فيه نظر لأنه لا معنى لكون هذا دليلاً، ولو علم ضرورة لاستغني عن الاستدلال، وقد ادعى الشيخ محمود أيضاً الضرورة في تقدم القدرة لمقدورها، بل ادعى أنه حاصل للمراهقين والبهائم، ونقل عن أبي الهذيل ما يقضي بذلك، وهو أنه قال: حمارُ بِشْرٍ أعقل منه، فإنه إذا حمله على طَفْر جدول فإن كان ضيقاً طفره، وإن كان واسعاً امتنع منه فيعرف قبل محاولة الفعل ما يقدر عليه وما لا يقدر.

قلت: ولا يعزب أن دعوى الضرورة في هذه الأحكام من قبيل الأوهام لأن القدرة لا تعلم ضرورة فكيف بحكمها! ودعوى المصنف أن الكل يعلم على الجملة ضرورة لا يفيد فإن كلامنا في إثبات هذه الأحكام على سبيل التفصيل.

قوله: (**يصح أن يوجدها الله في أحدنا وهو في المكان الأيسر**). وذلك أنه لا شيء يحيل ذلك فإن القدرة مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ولا يلحقه في صفة ذاته تغير، ولا مانع عن إيجادها وهو بالمكان الأيسر ولا محيل له ولا ضد لها، فيقال إنه ممتنع وجودها حينئذ لوجوده.

قوله: (**وهو المطلوب**). وذلك لأن الحركتين في المكانين ضدان.



أو تخرج عن التعلق رأساً، وفي ذلك خروجها عما هي عليه في ذاتها؛ لأن تعلقها لذلك، وإما أن تتعلق بأحدهما وهو باطل؛ لأن انتقل محلها لو اقتضى اختلاف تعلقها لقدح ذلك في أن تعلقها لما هي عليه.

فإن قيل: لا يصح وجود القدرة في المكانين؛ لأنها توجب الحركة في أحدهما.

قيل: وهل نوزعت إلا في ذلك، فكيف تعترض بنفس مذهبك على دليل قد نصبت لإفساده، ولو أمكن هذا لما أمكن إبطال مذهب قط، ثم لم لا يصح والمصحح لوجودها /٢٥٣/ هو كونه حياً، وهو في الموضعين على سواء.

فإن قل: كما لا يصح ذلك في نفس الكونين لا يصح في القدرة عليهما.

قيل له: وما الجامع أن أحد الكونين لو وجد في المكان الآخر لخرج عما هو عليه في ذاته واتصف بصفة عنده؛ لأن الكون لما هو عليه في ذاته يوجب حصول الجوهر في جهة معينة، وليس كذلك القدرة، فإنها إنما توجب كونه قادراً وهو حاصل في الموضعين على سواء.

دليل: لو لم يكن أحدنا قادراً على الضدين لما كان لذلك وجه إلا تضاد القدرتين؛

قوله: (**وفي ذلك خروجها عما هي عليه**). يعني صفتها المقتضاة.

قوله: (**وإما أن تتعلق بأحدهما**).. إلى آخره. ظاهره أنه أراد سواء إن قيل: إنها تتعلق بالحركة في المكان الأيمن أو الأيسر، وهو لا يستقيم إلا إذا قيل: إنها تتعلق بالحركة في المكان الأيسر، لأن انتقال محلها اقتضى حينئذ اختلاف تعلقها، وأما إذا قيل: بأنها تتعلق بالحركة في المكان الأيمن فلا اختلاف، لكن يلزمهم عليه عدم المقارنة لمقدورها لتعذر المقارنة حينئذ.

قوله: (**فكيف تعترض**)... إلى آخره. هذا مستقيم إلا إذا كان الدليل مبنياً على تسليم مذهب الخصم فاعتراضه عليه حينئذ بنفس مذهبه صحيح.

قوله: (**دليل لو لم يكن أحدنا قادراً على الضدين**)... إلى آخره.

اعلم أن المصنف خرج في هذا الاستدلال إلى معنى آخر غير ما كان فيه، فإن أدلته الأولى واردة على مذهبه في كون القدرة متعلقة بالضدين وهو الذي جعل هذا الباب باباً له، واستدلاله هذا رجوع إلى مسألة أخرى وهو أن القادر يصح أن يكون قادراً على الضدين إما

إذ لو كانا مثلين أو مختلفين لصح اجتماعهما وتضادهما محال، وإلا وجب تضاد موجبهما وهو كون أحدنا قادراً على الضدين فيلزم إذا قدر الباري تعالى على الضدين أن يكون حاصلاً على صفتين ضدين؛ لأن تضاد الصفتين لا يختلف باختلاف الموصوفين بهما، ولا باختلاف كيفيَّة استحقاقهما، ألا ترى أن كونه عالماً بالشيء يضاد كونه جاهلاً به في حالة واحدة، وكذلك كونه مريداً وكارهاً، ولا يختلف ذلك باختلاف الموصوفين، وجهة الاستحقاق؛ لأن تضاد الشيئين لما هما عليه، وبهذا يفارق الاختلاف، فإنه قد يكون لما هما عليه كالقدرة والعلم، وقد يكون لاختلاف المتعلق كالعلمين إذا تغاير متعلقهما.

وبعد: فلو تضاد قدرتا الضدين لتضادتا على الجملة كالعلم والإرادة ونحو ذلك، فكان لا يصح أن يوجد في إحدى يديه قدرة على الحركة في جهة في حل ما يوجد في اليد الأخرى قدرة على الحركة في جهة أخرى.

دليل: إنما يعلم كون أحدنا قادراً بكونه فاعلاً، وإنما يعلم كونه فاعلاً بوقوع تصرفه بحسب قصده وداعيه وانتفائه بحسب كراهته وصوارفه، فلو لم تكن القدرة صالحة للفعل والترك لكان أحدنا محمولاً على الفعل مجبوراً عليه فلا يقع بحسب أحواله، فلا يكون فاعلاً فيبطل كونه قادراً، فثبت أن الذي دلَّ على القدرة دل على أنها صالحة للضدين، وهذا سديد على أصل الخصوم في أن الترك ضد للفعل، فأمّا على أصلنا فلا يستمر إلا في الفعل الذي له ضد ولا يمكن الإنفكاك منه، ومن ضده كالحركة والسكون، وهو كاف في الغرض المقصود، فإنه لم يفرق أحد بين ما له ضد وبين ما لا ضد له.

بقدرة واحدة أو قدرتين، ولعل الخلاف في المسألتين واحد.

قوله: **(وقد يكون لاختلاف المتعلق)**... إلى آخره.

هذا وهمٌ من المصنف، فإن اختلاف المتعلق ليس هو المؤثر في اختلاف العلمين، وإنما اختلفا لما هما عليه كما في القدرة والعلم، إذ الاختلاف من أحكام الصفة الذاتية مطلقاً لكن اختلاف التعلق كاشف عن اختلافهما ودليل عليه، وقد ذكر ابن متويه كلاماً في هذا المعنى حاصله أن الاختلاف قد يكون لمجرد اختلاف الصفتين كالقادرية والعالمية، فلا يختلف بالموصوفين، وقد يختلف باختلاف ما يوجبه ككونه عالماً بمعلومين لا أنه يرجع الاختلاف

وقد حاول بعض أغمارهم الإنفصال عن هذا بأن قال: إن المجبور على الفعل غير قادر عليه، ونحن فرضنا الكلام في القادر على فعل معيّن، وصار كحركة المرتعش، فإنه غير قادر عليها بخلاف حركة الماشي، فيقال: هذا عين التخليط والجهالة، وهل ألزمناك إلا زوال الفرق، فإن الماشي إذا كان إنما يقدر على الحركة دون السكون كانت حركته بمثابة حركة المرتعش، على أن من أصلهم أن كل فاعل في الشاهد مجبور، فلا وجه لهذا التفصيل.

فصل/وأما الركن الثالث:

وهو أن القدرة متقدمة على مقدورها، فقد خالف فيه أهل الجبر.

لنا: ما قد ثبت أنها صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لوجب وقوعهما.

فإن قيل: إنما يتعلق بهما في وقتين فيتعلق بأحدهما في الوقت الأول، وبالثاني في الوقت الثاني.

قلنا: هذا يقتضي أن تعلقهما يتجدد فتصير متعلقة بالضد الثاني بعد أن لم تكن متعلقة به، وهذا يقدح في أن تعلقها لما هي عليه فليس إلا أن تعلقها بما تعلقت به ثابت في كل حال ما دام مقدوراً.

إلى مجرد الصفة، فلهذا صح في الله أن يكون عالماً بالأشياء كلها على التفصيل، وله بكونه عالماً صفة واحدة، ولا يعلم اختلاف صفتي الواحد منا بكونه عالماً بمعلومين إلا بعد العلم بالمعنيين الموجبين لهما، وأنهما إذا تغايرا أو اختلفا اختلفت الصفتان الموجبتان عنهما.

(فصل: وأما الركن الثالث)

قوله: (**فإنما وجب تعلقها بالضدين لكي يصح**)... إلى آخره.

فيه نظر لأنه يقتضي تعليل تعلقها بالضدين بذلك، وليس كذلك فإن تفاصيل التعلقات تعلم بأدلتها الواضحات ولا يعلل بمثل هذه التعليلات.

وبعد: فإنما وجب تعلقها بالضدين لكن يصح من القادر إيثار أحدهما على الآخر وإيقاعه بدلاً منه، وذلك يقتضي أن التعلق بهما ثابت في حالة واحدة.

فإن قل: هي تقدم أحد الضدين وتقارن أحدهما.

قيل له: قد تركت مذهبك في وجوب مقارنتها لمقدورها، والأمر الذي لأجله تقدمت على أحدهما حاصل في الآخر. على أنه لا بد من أمر لأجله وقع أحدهما دون الآخر، وذلك الأمر هو الاختيار عند أهل هذه المقالة، أعني ابن الراوندي وبعض الجبرة.

فنقول: أخبرونا عن هذا الاختيار، هل يجوز أن لا يحصل الفعل عنده فقد بطل قولكم بوجوب مقارنة القدرة لهذا الفعل المعيّن عند اختياره دون ضده، أو هو مما يجب حصول الفعل عنده، فيعود الإلزام الذي هربتم منه إلى هذه المقالة وهو تكليف ما لا يطاق؛ لأن الكفر قد صار واجب الوقوع عند الاختيار، فيكون التكليف بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق.

دليل: لا شك أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة ليخرج بها من العدم إلى الوجود، وذلك يقتضي تقدمها عليه.

وتحقيقه أنه إما أن يحتاج إليها وهو معدوم، فهو الذي نقول، أو يحتاج إليها وقد وجد وهو محل؛ لأنه قد استغنى بوجوده عن القدرة، ولأنه لو احتاج إليها حالة الوجود لاحتاج إليها حالة البقاء، والمحيل لاحتياجه إليها حالة البقاء هو الوجود فبه يخرج عن تعلقه بالقدرة، وبهذا تفارق الإرادة فإن تأثيرها هو في أن يقع الفعل بها على وجه، فوجب أن تقارن أو أن تكون في حكم المقارن، وكذلك تفارق العلم، فإنه يحتاج إليه في الإحكام، فما يجب تقدمه يجب أيضاً مقارنته.

قوله: (أو يكون في حكم المقارن).

يعني بأن يقارن أول جزء منه كإرادة كون الكلام خبراً فإن مقارنتها لأول حرف منه كافٍ.

قوله: (وكما يجب تقدمه يجب أيضاً مقارنته).

أما وجوب المقارنة فلكونه مؤثراً في وقوع الفعل على وجه كما في الإرادة، وأما وجوب التقدم فلكونه مؤثراً على سبيل الجواز كالقدرة إذ لا يجب من العالم بالكتابة إيجادها محكمة

دليـل: قد قلمنا أنه لا وجه من وجوه التعلق يقتضي استحالة انفكاك القدرة من المقدور إذ ليس يمكن الإشارة إلا إلى تعلق العلة بالمعلول والسبب بالمسبب وقد أبطلناه، وأما تعلق التضمن فهو محل أيضاً؛ لأن ما تضمن بالشيء فهو مضمن بضده بدلاً منه، وذلك يقتضي تعلقها بالضدين، فيلزم وقوعهما.

دليـل: وقع الاتفاق على أن كون الباري تعالى قادراً لا بد من تقدمه وإلا بطل حدوث العالم، وإذا كانت صفة الباري تعالى متعلقة على هذا الحد فكذلك صفة أحدنا لما قدمنا من أن اختلاف كيفيَّة استحقاق الصفة لا تقتضي /٢٥٥/ اختلاف تعلقها، وإذا وجب تقدم كون أحدنا قادراً فكذلك القدرة؛ لأنها علة في هذه الصفة فلا يتأخر عنها.

دليل: القول بوجوب مقارنتها يقدح في ثبوتها؛ لأنه متى وجب وقوعه عند وقوعها بطل طريقة الاختيار فيبطل كون أحدنا فاعلاً فتبطل القدرة؛ لأن الطريق إليها هو كونه فاعلاً.

دليل: لو وجب مقارنتها لما احتاج الفعل إلى آلة، ولا إلى العلم إذا كان محكماً، ولا إلى الإرادة إذا كان خبراً ونحوه؛ لوجوب وقوعه عند وقوع القدرة، وذلك يقتضي زوال الفرق بين العالم والجاهل والبصير والضرير وبين الأمر والتهديد.

بخلاف الإرادة فإنها تؤثر على سبيل الإيجاب، إذ لا يصح إرادة كون الكلام خبراً مع إيجاده غير خبر، وخالف بعض المتأخرين في ذلك وذهب إلى أن الإرادة غير موجبة وأن سبب ما ذكر مقارنتها للداعي، ومع حصوله والإمكان يقع الفعل على ذلك الوجه لا محالة.

قوله: (**فهو مضمن بضده بدلاً منه**).

وذلك كالجوهر فإنه لما كان مضمناً بالحركة كان مضمناً بالسكون.

قوله: (**لما احتاج الفعل إلى الآلة ولا إلى العلم إذا كان محكماً ولا إلى الإرادة**).

يقال: أما الآلة فالإلزام فيها مستقيم لأنه يحتاج إليها في وجود الفعل، وأما العلم والإرادة فلا يستقيم لأن إيجاد الفعل لا يتوقف عليهما، وإنما المتوقف الوجوه التي يقع هو عليها، وهو غير الإيجاد الذي تقارنه القدرة وتؤثر فيه، ولهم أن يجعلوا المقارنة واقفة على حصول الآلة مشروطة به فلا يرد عليهم شيء مما ذكر.

دليل: لو وجب مقارنتها لما كانت بأن تؤثر في الفعل أولى من أن يؤثر فيها لاستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر، وليس له أن يقول: إن القدرة من فعل الله والفعل من جهتنا؛ لأنا قد ذكرنا أن وجوب المقارنة تزيل كونه فعلاً لنا. على أنه إذا جاز أن يكون من فعلنا مع أن حصوله واجب عند حصول القدرة جاز أيضاً في القدرة أن تكون من فعلنا، وإن وجب حصولها عند حصول المقدور.

وأيضاً فعند الخصوم أن الأفعال كلها لله، ولهذا كان كلام أصحابنا معهم في هذه المسألة إنما هو على جهة الملاطفة والتوسع وجرياً على منهاج الحجاج، وإلا فنفس إثباتها ينبي على كون أحدنا فاعلاً وقد منعوه.

دليل: لو وجب مقارنتها لجاز أن يقدر أحدنا على حمل مائة رطل، ولا يقدر على حمل ريشة؛ لأن الذي وقع هو حمل المائة الرطل، وخلاف هذا معلوم بالضرورة.

دليل: قد ثبت أن القدرة باقية، فيجب أن تكون متقدمة على بعض مقدوراتها، فكذلك البعض الآخر؛ لأنه لا قائل بالفرق، وقد خالفت المجبرة في بقائها.

لنا: أن أحدنا لا يخرج عن كونه قادراً إلا إلى ضد أو ما يجري مجراه على وجه لو لاه لاستمر قادراً، وذلك علامة البقاء في الألوان وغيرها.

قوله: (لاستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر).

يعني فيفارقان بذلك السبب المقارن والمسبب، لأنه يمكن انفكاك المسبب عنه بعدم شرط، أو وجود مانع وهم لا يقولون بذلك في القدرة والمقدور، ولا ترد العلة ومعلولها لأن العلة بالتأثير أولى لأنها ذات والمعلول صفة أو حكم، ولهم أن يقولوا: ليس الاقتران وعدم الانفكاك يقتضيان عدم تميز المؤثر عن الأثر، ألا ترى أن كثيراً من المقتضيات لا تنفك عن مقتضاها ولا يقضي ذلك بعدم التميز، ونحن نعلم أنه لا يصح كون الحركة مثلاً موجبة للقدرة إذاً للزم أن نوجبها للجماد، وكذلك الاعتماد وغير الاعتماد، فيتأمل.

قوله: (إلا إلى ضد أو ما يجري مجراه).

يعني إلى ضد وهو العجز إن ثبت معنى على ما يقوله بعض الشيوخ، أو ما يجري مجرى

وبعد: فيجب استمرار قدرة الباري تعالى ليصح منه أن يفعل في العاشر، فكذلك في الواحد منا؛ لأن الوجه الذي لأجله وجب استمراره هناك حاصل هنا؛ ولأن ما كان من حكم الصفة لا يختلف باختلاف كيفيَّة استحقاقها.

فأما صحة الاختراع منه دوننا وتعلق قادريته بالأجناس كلها فليس من حكم مجرد هذه الصفة حتى يلزم الاشتراك فيه، بل هو من أحكام كونه قادرا للذات فاختلف.

وبعد: فقد ثبت تعلقها بالضدين، فإذا لم يصح وقوع أحدهما بها إلا بعد وقوع الآخر دل على صحة بقائها.

وبعد: فإذا طولب أحدنا برد الوديعة وبينه وبينها مسافة ثم مضى من الوقت ما يمكنه معه قطع تلك المسافة ولم يردها حسن ذمه عند/٢٥٦/ العقلاء، وهم لا يلمونه على ترك ما لا يقدر عليه. ولا ينقلب علينا في العلم بالكتابة إذا أمر بها ومضى من الوقت ما يمكنه فيه فعلها؛

الضد وهو ضد ما تحتاج القدرة إليه كتفريق البنية التي تحتاج إليها القدرة وتتوقف عليها.

قوله: (**فيجب استمرار قدرة الباري تعالى**). أراد قادريته، وإذا ثبت استمرار الصفة فهو دليل على استمرار ما يؤثر فيها في بعض المواضع وبقائه، فإن هذه قاعدة مطردة منعكسة أن كل صفة تستمر ولا تتجدد، فالعلة التي تؤثر فيها كذلك وبالعكس، والله أعلم .

قوله: (**فإذا طولب أحدنا برد الوديعة**)... إلى آخره.

حاصل هذا الدليل أنه لو لم يكن قادراً حال الأمر لم تحسن مطالبته، ولو لم تكن قدرته باقية من حال الأمر إلى الوقت الذي كان يمكنه فيه قطع تلك المسافة لم يحسن ذمه، وقوَّى هذا الدليل ابن متويه لا يقال: إنما حَسُنَ ذمه لأنه لم يقطع أقرب الأماكن إليه، أو لأنه لو انتقل إلى أقربها إليه حصلت له قدرة على المناولة لأنا نقول: إنما ذمه العقلاء على أنه لم يرد الوديعة لا على ما ذكر، ولو كان الذم لأجله كان موجهاً إليه.

قوله: (**ولا ينقلب علينا في العلم بالكتابة**)... إلى آخره. هذا إشارة إلى سؤال يرد على هذا الدليل هو أشف ما أوردوه وهو المعارضة بالعلم، وتقريره أن أحدنا إذا أمر بالكتابة فلم يفعل ومضى من الوقت ما لو فعلها فيه لوسعها فإنه يحسن ذمه على ترك ذلك وهي تفتقر إلى

لأن العلوم وإن كانت لا تبقى فهي لا تختلف باختلاف الوقت إذا اتحد المتعلق، فالعلم بالكتابة لا تختلف سواء كان أحدنا بالمكان الأول أو العاشر، فمتجدد العلم كباقيه، فمتى أمرنا بالكتابة في المكان العاشر فهو مأمورٌ بما هو عالم به، بخلاف القدرة فإن تأثيرها هو تأثير حقيقي.

والحاصل أن العلم إنما يتعلق بأحكام الفعل سواء كان الفعل في الوقت الأول أو العاشر، والقدرة لا تتعلق إلا بفعل معين.

دليل: لو وجب مقارنتها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق كما مر في نظائره؛ لأنه لو وجدت فيه قدرة الإيمان لوقع.

دليل: قال الله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[التوبة:٤٢] فلا يخلو إما أن يكونوا مستطيعين فلم يخرجوا أو كان في معلوم الله أنهم لو استطاعوا لما خرجوا،

العلم، فيجب أن يحكم ببقاء العلوم إذ لو لم يكن عالماً حال الأمر لما حسن أمره، ولو لا بقاء علمه إلى مضي /٥/ الوقت الذي يمكنه فيه الكتابة لما حسن ذمه وأنتم لا تقولون بذلك.

قوله: (**سواء كان أحدنا في المكان الأول أو العاشر**).

يعني لأن تأثير العلم تأثير الشروط فمتجدده كباقيه، ويقوم بعضه مقام بعض بخلاف القدرة فمتجددها ليس كباقيها لأن الباقية منها مقدوراتها واحدة، وأما إذا تجددت فللقدرة المتجددة الحادثة مقدورات غير مقدورات الأولى.

قوله: (**فإن تأثيرها هو تأثير حقيقي**).

يعني فمتى أمر أحدنا بالفعل في المكان العاشر وهو في المكان الأول فهو مأمور بما هو غير قادر عليه على القول بأنها لا تبقى، إذ الخصم يزعم أن أحدنا وهو في المكان الأول غير قادر على الكون في العاشر والفرق واضح، ومعنى كون تأثيرها حقيقياً أنه تأثير في الإيجاد وهو تأثير الفاعل، وتأثير العلم في الإحكام وهو غير حقيقي لأنه تأثير شرط، وإلا فالتأثير فيه على التحقيق للقادرية.



وفي كلا الوجهين أكذبهم الله تعالى، وفي ذلك إبطال مذهبهم، وقال الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]، ومعلوم أن قد كلف الكافر بالإيمان، فيجب أن يكون في وسعه. وقال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾[البقرة:١٨٤] فصرح بأن الذي يقدر على الصوم ولا يفعله عليه فدية، وهذا يدل على أنها غير موجبة ولا مقارنة، وقد زعم بعض الجهل أن الضمير في يطيقونه عائد إلى الفدى لا إلى الصوم تقديره: وعلى الذين يطيقونه الفداء، وهذه مباهتة، ويلزم عليه في من لا يفعل الفداء أن لا يجب عليه وأن يكون معذوراً لأنه يقدر عليه.

فصل/ إذا ثبت وجوب تقدم القدرة فحال المقدورات تختلف

فما كان منها مبتدأ كالإرادة، أو مسبباً غير متراخ وجب كالتأليف والألم فإنما يجب تقدم القدرة عليه بوقت واحد

قوله: (فصرح بأن الذي يقدر على الصوم ولا يفعله عليه فدية).

هكذا كان الأمر في بدء الإسلام فرض عليهم الصوم ولم يكونوا قد تعودوه فشق عليهم ذلك فرخص الله لهم في الإفطار والفدية، والأولى أن معنى يطيقونه هنا أنه لا يضرهم ولا يتعذر عليهم، ويعضده أن الصيام ليس أمراً ثبوتياً بل معناه عدم الأكل والشرب والنكاح والإمساك عن المفطرات والقدرة لا تتعلق إلا بفعل.

قوله: (وهذه مباهتة).

هي مفاعلة من البَهْت يقال: بهته بهْتاً وبهَتاً وبُهتاناً، أي قال عليه ما لم يفعله، ولا معنى للمفاعلة هنا وإنما أراد المبالغة والمقصود معنى البهت.

(**فصل**: قوله: (**إذا ثبت وجوب تقدم القدرة**)... إلى آخره.

هذا الفصل فرع لما قبله لأنه لما ثبت أن القدرة متقدمة أراد أن يبين قدر تقدمها وحال المقدورات في ذلك يختلف بحسب اختلاف وجوهها، وهي تنقسم إلى: مبتدأ ومتولد، فالمبتدأ كالإرادة يجب تقدم القدرة عليه بوقت، بمعنى أنها توجب في الوقت الأول وفيه

وما كان مسبباً متراخياً وجب تقدمها عليه كمدة التراخي مع الوقتين المذكورين، وهل يجوز تقدمها على المبتدأ بأكثر من وقت واحد أم لا ظاهر؟ كلام شيوخنا وهو الذي صرح بـه في (التذكرة) أنه لا يجوز.والأقرب جوازه؛ لأنا إذا حكمنا بصحة بقاء القدرة من الوقت الأول إلى العاشر على مثل ما فرضنا في رد الوديعة فلا بد من أن تكون قد تقدمت على مقدورها العاشر بعشرة أوقات، وهذا واضح.

يصح الفعل بها، ثم يوجد بها الفعل في الوقت الثاني، وقيل: بل توجد في الوقت الأول ويصح بها الفعل في الوقت الثاني ثم يوجد بها الفعل في الوقت الثالث، ذكره في (شرح النفحات) للفقيه حميد.

وأما المتولد فهو ينقسم إلى متراخٍ وغير متراخ، فالذي لا يتراخى كالتأليف والألم، حكمه حكم المبتدأ لأن وقته وقت سببه، والمتراخي كالإصابة مع الرمي إن كان سببه مبتدأ وجب تقدم القدرة على سببه بوقت وسببه يتقدم عليه بوقت فتتقدم القدرة عليه بوقتين، ثم إذا كان ذلك المسبب سبباً تقدمت القدرة على مسببه بثلاثة أوقات، وعلى هذا فقس.

قوله: **(مع الوقتين المذكورين)**.

يعني وقت وجود السبب والوقت المتقدم على وجوده.

تنبيه:

اعلم أن كلام المتكلمين قاضٍ بأنه لا يصح تقدم القدرة على مقدورها إلا بما ذكر فما لم يوجد من المبتدأ والمسبب غير المتراخي في الوقت الثاني من وجودها فقد مضى وقت وجوده وخرج عن كونه مقدوراً وتعذر وجوده بمضي وقته، فمقدور القدرة ليس له إلا وقت معين إن وجد فيه وإلا فقد خرج عن كونه مقدوراً، ويلزم عليه أن كل قدرة توجد فلا يتهيأ بها فعل شيء من المبتدآت والمسببات الغير المتراخية إلا في الوقت الثاني من وجودها، ولا المتراخية إلا في الوقت الثالث ونحوه، فإذا لم يفعل بها شيء في هذين الوقتين مما ذكر فقد صار وجودها وبقاؤها كعدمها ولم يبق لها تأثير ولا للقادر بها انتفاع، وإن فعل في الوقت الثاني مبتدأ واحداً



وأيضاً فقد قال أصحابنا: إن القدرة الواحدة لا تتعلق من الجنس الواحد على الوجه الواحد في الوقت الواحد إلا بمقدور واحد.

قالوا: واحترز بالوقت الواحد من الوقتين، فإنها يصح بها مقدوران في وقتين، وهذا يقتضي أنها قد تقدمت على الثاني منهما بوقتين.

وقد استدل في (التذكرة) للمنع من ذلك بأنها لو تقدمت على المبتدأ بأزيد من وقت واحد لجاز تقدمها بأوقات /٢٥٧/ كثيرة، فكان يصح من المريض أن يفعل الأفعال بقدرة موجودة.

وهذا يمكن اعتراضه بأنه كما يلزم ذلك في القدرة المتقدمة بزمان طويل يلزم أيضاً في القدرة المتقدمة بوقت واحد.

فيقال: هلا صح من المريض الفعل بالقدرة المتقدمة عن حال المرض بوقت واحد؟

ولعل الوجه في الموضعين أن أعضاء المريض قد خرجت بالمرض عن أن تكون آلة، فلذلك لم يصح الفعل بها حال المرض، سواء تقدمت القدرة بوقت واحد أو أكثر.

شغل به ذلك الوقت فلا تأثير لها في غيره وإنما تحتاج إلى قدرة توجد فيه من بعد، وفي هذا من البعد ما لا يخفى.

وقد احترز المصنف رحمه الله عن ذلك بقوله: (**أولاً فإنما يجب تقدم القدرة عليه بوقت واحد**)، ولم يقل كقولهم لا يصح تقدم القدرة عليه إلا بوقت واحد، ثم نبه عليه بما ذكره حيث قال: (**وهل يجوز تقدمها على المبتدأ بأكثر من وقت واحد**)... إلى آخره. وقد جوَّد الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه، والله ولي التوفيق.

فصل/ في ذكر بعض ما يلزمهم في هذه المسألة:

يقال: أليس الكافر مأموراً بالإيمان وهو لا يقدر عليه؟ فلا بد من بلى، فيقال: هذا عين تكليف مالا يطاق، وأكثركم يمنع من وقوعه وإن أجاز صحته.

ويقال: إذا كان لا يمكنه الانفكاك من الكفر فما الفرق بين كفره وطول قامته؟

ويقال: أليس تأكيد القدرة في الفعل آكد من تأثير الآلة؟ فلا بد من بلى.

فيقال: إذا كان فاقد الآلة عندكم معذوراً في الترك وجب مثله في فاقد القدرة، فيكون الكافر معذوراً في ترك الإيمان.

ويقال: متى يقدر أحدنا على الانتقال من الشمس إلى الظل ؟ إن قلتم يقدر وهو في الشمس تركتم مذهبكم، وإن قلتم بقدرة وهو في الظل فأي حاجة إلى القدرة حينئذ.

فإن قالوا: بقدرة حال الانتقال.

قيل: ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة تسمى حالة الانتقال.

وكذلك يقال في رجل طلق امرأته وأعتق عبده: هل يقدر على ذلك قبل وقوع الطلاق والعتق فهو الذي نقول، أو بعده فكيف يطلق أجنبية ويعتق حراً؟

ويقال: ما عندكم في رجلين أحدهما زمن والآخر صحيح، أليس لا يقدران على القيام فلا بد من بلى.

(فصل في ذكر بعض ما يلزمهم)

قوله: (**متى يقدر أحدنا على الانتقال من الشمس**)... إلى آخره. يقال عليه: توجد القدرة عليه حال مصيره في الظل كما في المحترك، فإن الحركة توجد فيه حال مصيره في الجهة الثانية التي انتقل إليها، ولا يقال: قد استغنى عن الحركة، وبالجملة فالقدرة على القول بإيجابها كالحركة في إيجاب الانتقال، والحق أن الحركة والمصير في الجهة الثانية يقعان في وقت واحد، فكذلك يقول الخصم في القدرة على الانتقال إلى الظل والانتقال إليه أنهما يقعان كذلك في وقت واحد.

قوله: (**هل يقدر على ذلك قبل وقوع الطلاق والعتق أو بعده**). يقال: بل حاله.

فيقال: فلم كان الزمن معذوراً دون الصحيح في الصلاة من قعود

ويقال: ما عندكم في رجل قائم على شاطيء دجلة وهو صحيح الجوارح غير ممنوع من التوضي فتيمم وصلى وحلف بطلاق امرأته أنه لا يقدر على التوضي، هل تصح صلاته أو تطلق امرأته؟

ويقال: ما عندكم في ذرة حملت خردلة أليس لا يقدر جبريل على حملها فلا بد من بلى.

فيقال: كيف يقدر على قلب المدن ونتق الجبل ولا يقدر على حمل خردلة؟

ويقال: ما عندكم في رجل قتل نفسه أقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول، أو هو ميت فكيف يقدر الميت على أن يقتل. ثم إذا قد حصل القتل فعلى أي شيء قدَرَ؟

ويقال: أليس الملائكة والأنبياء ما تركوا الكفر وسائر المعاصي رجاء لثواب الله ولا خوفاً من عقابه، بل لأنهم لا يقدرون على ذلك، ولو قدروا على ذلك لكانوا أكفر من خلق الله وأظلمهم، وكذلك في الشياطين ما تركوا الإيمان وسائر الطاعات إلا لعجزهم، ولو قدروا على ذلك لكانوا أفضل عباد الله وأتقاهم وأطوعهم، فلا بد من بلى.

فيقال: هذا من أسوأ الثناء على أولياء الله وأحسن الثناء على أعدائه، ولو قيل لرجل من المخالفين: إنك لا تترك المعاصي إلا عجزاً، ولو قدرت لكنت أعصى خلق الله لأنكر ذلك ونفاه عن نفسه نفي مضطر إلى مجه.

قوله: (**شاطيء دجلة**). دجلة بكسر الدال المهملة وسكون الجيم نهر بغداد.

قوله: (**أليس لا يقدر جبريل على حملها؟**).

يعني على قاعدتكم لأن قدرته على حملها لو وجدت فيه لوجب وقوعه منه.

قوله: (**أقدر على قتلها وهو حي**)... إلى آخره. يقال: قدر على ذلك حال القتل وهو تفريقه لبنية نفسه وهو حينئذ حي، وليس فيه دلالة على ما نقوله من تقدم القدرة.

قوله: (**ولو قدروا عليه لكانوا أكفر خلق الله وأظلمهم**). كان الأولى أن يقول: لكانوا كفرة وعصاة، أو يقول: أولاً أليس الأنبياء والملائكة ما تركوا أن يكونوا أكفر خلق الله وأظلمهم رجاء لثواب الله، وهكذا في قوله: فكانوا أفضل خلق الله وأتقاهم.

ويقال لهم: ما عندكم لو قدرتم على قتل الأنبياء وهدم المساجد وتحريق المصاحف، ألـيس كنتم تفعلونه ولا تتركونه خوفاً من الله ولا رجاء له، ولا بد من بلى.

فيقال: فأي نقص أعظم عليكم من هذا؟

ويقال: هل عفى ملك عن جان وهو يقدر على عقوبته أم لا؟ إن قالوا: لا، كابروا ولزم صحة العفو عمًّا لا يقدر عليه حتى يكون ملك الروم قد عفى عن أهل الإسلام، وإن قالوا: نعـم، تركوا أصلهم.

ويقال: أخبرونا عن الزهاد في الدنيا كالنبي عليه السلام والصحابة والصالحين، هل زهدوا فيما لم يقدروا عليه، فيلزم أن يكون كل فقير زاهد حتى يزهد أحدنا في قصر السلطان ومملكته، أو في ما يقدرون عليه فهو الذي نقول.

ويقال: إذا قال الله للعبد: مالك لا تؤمن، ولإبليس: مالك لم تسجد؟ فقال: لأني لم أقدر على ذلك، وإنما قدرت على الكفر أليس صادقاً، فلا بد من بلى.

فيقال: فما معنى قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ﴾[المائدة:١١٩].

ويقال: ما عندكم في من لم يحج مع أنه آمن صحيح البدن، هل يستطيع الحج أم لا؟ إن قالوا لا قيل: فإذاً الحج لا يجب عليه بنص الكتاب؛ لأن الله إنما أوجب على من يستطيع، وإن قالوا: يستطيع تركوا مذهبهم.

قوله: (**فيقال فما معنى قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ﴾**).

كان الأحسن أن يقول: فينبغي أن ينفعهم ذلك ويفوزوا به لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ﴾.

فصل/ في مناظرات جرت في هذا الباب

قال عدلي لمجبر: ما معنى قوله: ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[المائدة:٤٢]؟ قال: صدقوا لو استطاعوا لخرجوا، قال: فما معنى التكذيب؟ قال: لا أدري.

قال الواثق ليحيى بن كامل[1]: ما التوبة؟ قال : الندم على ما فات والعزم في المستقبل، قال: أفتقدر عليهما؟ قال: لا، قال: إذا كنت لا تقدر عليهما، فما التوبة فانقطع، وقرى قارئ: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦] .

فقال مجبر: هذا يكسر قولنا في الاستطاعة، قال معتزلي: كسرَه الله سبحان من يسرّ ولم يُعَسِّر، كيف وقد قال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨].

وقيل: لصقر المجبر: أكان فرعون يقدر على الإيمان؟ قال: لا، قيل: أفعلم موسى أنه لا يقدر؟ قال: نعم، قيل: فلم بعثه الله؟ قال: سخرية.

اجتمع النظام والنجار للمناظرة، فقال له النجار: لم تدفع أن الله يكلف عباده ما لا يطيقون، فسكت النظام، فقيل له: لم سكت؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف ما لا يطاق فإذا التزمه ولم يستحي فماذا ألزمه. ومر أبو الهذيل راكباً والحسين النجار على باب دار المهالبة، فقال النجار: انزل حتى أسالك، فقال أبو الهذيل: أتقدر أن تسألني؟ قال: لا، قال: أفاقدر أن أنزل؟ قال: لا. وقال للنجار يوماً: أخبرني عن موسى حين أمر بإلقاء العصا، هل أعطي قدرة الإلقاء وهي في يده أو وقد ألقاها؟

(فصل في مناظرات جرت في هذا الباب)

قوله: (**فقال مجبر هذا يكسر قولنا في الاستطاعة**). كسرُهُ لقولهم غير واضح إلا أن يكون من جهة أنه أمرهم، ولو كانت القدرة موجبة لم يكن لهم اختيار فلا معنى للأمر.

قوله: (**قال سخرية**). هذا القائل لاحظ له في الإسلام.

قوله: (**هل أعطي قدرة الإلقاء**)...إلخ هو نظير للانتقال من الشمس إلى الظل وفيه ما تقدم.

---

(١) ـ ذكره الأشعري في المقالات (ص/١٠٨، ١٢٠ ، ٥٤٠)، ووصفه بأنه من متكلمي الخوارج الإباضية ولم أقف له على ترجمة فيما بين يدي من المراجع.

إن قلت بالأول تركت مذهبك، وإن قلت بالثاني فقد ألقى من غير استطاعة، فما ثمرة الاستطاعة؟ قال: أعطي مع إلقائها، قال: هل في كفه أم لا ولا واسطة؟ فانقطع.

وقال مجبر لأبي الهذيل: هل تقدر على شيء؟ قال: نعم أقدر على أشياء أقدرني الله عليها، قال: فخذ تلك الصعوة على ذلك الحائط؟ قال: ذلك من استطاعة الباشق.

وقال زَبَالَوَيه المجبر لعبدان وكان ظريفاً: ما دليلك على أن الاستطاعة قبل الفعل، قال: الهرّة والفأرة، قال: أتهزأ بي؟ قال: ما قلت إلا الحق، لو لا أن الفأرة تعلم أن السنور يقدر على أخذها لما هربت.

وقال عدلي: سايرت مجبراً إلى باب داره فقلت: أيقدر بابك وهو على هذه الهيئة أن يأخذ ثيابي؟ قال: لا، قال: أفتقدر أنت وأنت على هذه الهيئة أن تأخذ ثيابي؟ قال: لا، فقلت: ما الفرق بينك وبين هذا الباب؟ فانقطع.

وقال عدلي لمجبر: ما تقول لو قدرت على قتل الأنبياء والأئمة وخراب الكعبة أكنت تفعله؟ قال: نعم، قال: فمن أسوأ ممن هذه حاله.

وقال عدلي لسلام الفارسي: ما تقول في رجل قائم في الماء حلف بطلاق امرأته أنه لا يقدر أن يتوضأ للصلاة، قال: يا ابن أخي طلقت امرأته قال: تركت مذهبك.

وسأل عدلي مجبراً عن قوله: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ ﴾[الإسراء:٩٤]، قال هذا لا معنى له؛ لأنه المانع لهم، قال: فما معنى قوله: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ ﴾[النساء:٣٩] وما منعهم؟ قال: استهزأ بهم، قال: فما معنى قوله: ﴿ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ﴾[النساء:١٤٧]؟ قال: قد فعل ذلك بهم وعذبهم من غير ذنب، ولا معنى لهذه الآيات، قال: هذا رد للكتاب، قال: أيش أصنع إذا كان هذا هو المذهب.

قوله: (**فخذ تلك الصعوة**). قيل: هي عصفور أصفر، والباشق من الطيور التي تقبل التعليم ويصطاد بها، وهو أكبر من الصقر بقليل.

قوله: (**قد فعل ذلك بهم**). أي العذاب.

فصل/ في شبههم في هذا الباب

قالوا: قد ثبت أن افعل العباد من الله تعالى، وفي ذلك كون القدرة موجبة.

قلنا: قد أبطلنا هذه الدعوى، فلو كانت من الله لما كان إلى القدرة طريق، على أنه كان يمكنهم إضافتها إلى الله من دون قدرة كالجهميَّة.

قالوا: قد ثبت أن عدم القدرة تحيل المقدور، فليكن وجودها موجباً له؛ لأنهما طرفا نقيض.

قلنا: إنما يلزم أن يكون وجودها مصححاً للمقدور إذا كان عدمها محيلاً له، وكذلك نقول، لأن نقيض الإحالة التصحيح، ثم نعارضهم بالحياة، فإن عند عدمها يستحيل وجود القدرة، ولا يكون وجودها موجباً للقدرة.

قالوا: لو كانت صالحة للضدين لما كان أحدها بالوقوع أولى من الآخر إلا لمعنى، كما أن الجوهر لا يختص أحد الجهتين دون الأخرى /٣٦٠/ إلا لمعنى.

قلنا: يكفي في تخصيص أحد الضدين القادر واختياره؛ لأنه يؤثر على جهة التصحيح، ولو لم يقع أحد مقدوريه إلا لمعنى لزالت طريقة الاختيار ولصار مؤثراً على طريق الإيجاب.

(فصل: في شبههم)

اعلم أنها على ثلاثة أضرب:

ضرب استدلوا به على أن القدرة موجبة.

وضرب استدلوا به على أنها غير صالحة للضدين.

وضرب استدلوا به على أنها مقارنة، وقد رتبت شبههم العقلية على هذا الترتيب.

وأما ما استدلوا به من السمع في آخر شبههم فهو يصلح متمسكاً لهم في إيجابها وفي مقارنتها، لأن حاصلة الإخبار بعدم حصول الفعل لعدم حصول القدرة، وذلك عندهم يدل على أنها لو وجدت لوجد فتوجبه وتقترن بها.

أما الشبهة الأولى ففيها رِكة وليست جديرة بأن تسطر ولا تصدَّر.

قوله: (**القادر واختياره**). يعني ويكون المخصص إرادته.

يوضحه أن ذلك المعنى المقدر لا بد أن يكون فعلاً فيحتاج في وقوعه دون غيره إلى معنى آخر ويتسلسل بخلاف الكائنيَّة، فإن الجوهر يجب حصوله في جهة ما، فاحتاج إلى مؤثر على سبيل الإيجاب.

ثم نقلب عليهم السؤال في قدرة الباري، فإنها متعلقة بالضدين، وليس لهم أن يقولوا هناك معنى مخصص وهو إرادته تعالى القديمة؛ لأنا نقول: ولم كانت إرادته القديمة بأن تتعلق بهذا المراد دون غيره إلاَّ لمخصص آخر ويتسلسل.

وقد أجاب الغزَّالي بأن الإرادة القديمة لذاتها تختَّص بمراد دون مراد، وفي وقت دون وقت، وهذا كما هو مجرد الدعوى، فإنه يمكن أن يقال فيه: هلا كانت القدرة كذلك لمشاركتها للإرادة في القدم؛ لأنه إذا جاز في الإرادة أن تتعلق بمراد دون مراد، جاز في القدرة القديمة أن تتعلق بمقدور دون مقدور.

فإن قال: ذلك يقتضي انحصار مقدورات الباري تعالى حتى لا يصح أن يزيد عليها.

قيل له: وهو يقتضي أن تنحصر مراداته حتى لا يصح أن يريد أزيد منها، وليس بعد أحد الأمرين إلا كبعد الآخر.

وأيضاً فكأن يكون تعلق الإرادة بالمرادات واجب لا يجوز خلافه وكذلك القدرة، وفي ذلك كون فعله تعالى واقعاً على جهة الإيجاب.

وأيضاً فكان يلزم ما قدمنا من أنه كان لا يصح وصف الله تعالى بأنه إن شاء فعل مما لم تتعلق به الإرادة الأزليَّة.

قوله: (**يوضحه أن ذلك المعنى المقدر**).... إلى آخره. يقال: ليس في هذا ما يمنع ما أورده الخصم بل هو تأكيد لكلامه، لأنه أراد أن يلزم ما هو غير صحيح ولا يلتزم.

قوله: (**وأيضاً فكان يكون تعلق الإرادة بالمرادات واجباً**)... إلى آخره. فيه نظر من وجهين أحدهما: أنه لا يناسب ما تقدم، ولا يصلح وجهاً في الرد لشبهتهم وما تبعها من سؤالاتهم المقدرة. الثاني: أن تعلق الإرادة بالمراد من الأمور الواجبة لأنه حكم صادر عن صفتها المقتضاة، والحكم بوجوب التعلق لا يقتضي وجوب المتعلق فلا يلزم ما ذكره، وليتأمل.



قالوا: القدرة إنما تتعلق بما يصح دخوله في الوجود، وليس ذلك حال الضدين.

قلنا: إنما لم يجتمعا في الوجود لمانع، وهو التضاد لا لأجل تعلق القدرة بهما، وصار الحال في التضاد كالحل في سائر الموانع، فكما يصح تعلق القدرة بما لا يدخل في الوجود لأجل المانع، كذلك تعلق بما لا يدخل فيه للتضاد على أنه يصح وجودهما على البدل، فقد تعلقت بما يصح دخوله في الوجود.

ثم نقلب عليهم السؤال في قدرة الباري تعالى.

قالوا: تضاد الضدين يقتضي تضاد ما يتعلق بهما فكيف تتعلق قدرة واحدة بضدين؟

قلنا: هذه جهالة ، لأن مع تغاير المتعلق يزول التضاد فضلاً عن أن يقتضي التضاد. والشرط عند أهل الحق في التضاد الحقيقي اتحاد المتعلق في ما يتعلق كالعلم والجهل، فإنهما يتضادّان على الشيء الواحد. ثم نقلب عليهم السؤال في قدرة الباري تعالى وفي العجز؛ لأنه عندهم يتعلق بالضدين.

قالوا: لو تعلقت بالضدين لانقطعت الرَّغبة عن الله تعالى، وفي أن يقوينا على الطاعة؛ لأن قدرة المعصيَة قدرة على الطاعة.

قوله: (**كالحل في سائر الموانع**). يعني كالقيد المانع للقادر على المشي عنه والمطبق عليه في نحو تنور بحيث لا يتمكن من الاحتراك إلى جهة من الجهات.

قوله: (**لأن مع تغاير المتعلق يزول التضاد**).

وذلك لأن تضاد الجنس الواحد مما يتعلق لا يكون إلا مع اتحاد المتعلق، وانعكاس التعلق كاعتقاد أن زيداً في الدار واعتقاد أنه ليس فيها، وأما إذا تغاير المتعلق فلا تضاد، ويقضي بالاختلاف كاعتقاد أن زيداً في الدار واعتقاد أن عمراً في المسجد، فإن اتحد المتعلق ولم ينعكس التعلق فإنه يقضي بالتماثل كاعتقادين يتعلقان بكون زيد في الدار.

قوله: (**اتحاد المتعلق فيما يتعلق**). يعني مع تعاكس التعلق كما سبق.

قوله: (**لو تعلقت بالضدين لانقطعت /٧/ الرغبة عن الله تعالى**).

جعل هذه الشبهة في الشرح مما يقضي بالمقارنة، فقال وأحد ما يتعلقون به أن القول بتقدم

قلنا: الرغبة مصروفة إلى تبقية القدرة/٢٦١/ وإزالة الموانع وتيسير الطاعة وتكثير الألطاف ونحو ذلك.

ثم يقال لهم: قولكم الذي يقتضي الإياس من رحمة الله؛ لأن الكافر خلق فيه الكفر وإرادته وقدرته وقضي عليه وعلم منه، ومنع من الإيمان وصار وقوعه منه مستحيلاً عندكم فلأي رغبة والحال هذه؟

قالوا: لو قدر المؤمن على الكفر لكان الله قد أعانه على الكفر.

قلنا: ليس بمجرد التمكين والإقدار يكون قد أعانه بل لا بد من الإرادة.

ولهذا لا يقال في من أعطى غيره سكيناً ليذبح بها شاة فذبح بها نفسه أنه قد أعانه لما لم يرد منه ذلك. ولهذا لا يقال: أعان الله الصبي على اللعب.

ثم يقال لهم: إذا كان الله قد أعان الكافر على الكفر بأن أقدره عليه وأراده منه ومنعه من الإيمان، فلم منعتم من أن يعين المؤمن عليه، فإن القبح في الموضعين واحد.

قالوا: لو تقدمت القدرة حتى يصح وجودها ولا فعل وقتاً واحداً لجاز أوقاتاً كثيرة حتى يكون الإنسان الزمان الطويل خالياً عن الفعل والترك، وفي ذلك خُلوه عن الطاعة والمعصية.

قلنا: نحن نجيز خلو القدرة عن الأخذ والترك، ولا يلزم الخلو من الطاعة والمعصية لأنّ ألا يفعل عندنا جهة كافية في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب.

القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن الله تعالى، أرادوا أنها إذا كانت متقدمة وباقية انقطعت الرغبة في أن يقوينا على ما كلفنا إذ لا حاجة لنا إليها لوجودها من قبل وبقائها، وهذا أنسب مما ذكره المصنف من أن صلاحيتها للضدين يوجب انقطاع الرغبة إذ لا وجه يعقل لإيجاب الصلاحية لذلك، وأما جوابه فحسن، ومما أجيب به أن من العدلية من لا تقول ببقاء القدرة فتكون الرغبة في تجديدها حالاً بعد حال كما يقوله أبو القاسم وأصحابه البغدادية.

قوله: (**لأن ألا يفعل عندنا جهة كافية في استحقاق المدح والذم**). يعني فمع فرض خلوه عن فعل الشيء وضده لا يلزم خلوه عن الطاعة والمعصية لأنه بعدم فعله للطاعة عاصٍ، وبسبب عدم فعله للمعصية مطيع كما لو فعل طاعة ومعصية.

وأما أبو علي فهو وإن منع خلوها من الأخذ والترك فهو يجيزه عند حصول مانع، فقد خالف حاله حال المجبرة، وعند سلامة الحال لا بد من كونه فاعلاً عند أبي علي.

وبعد: فإن أراد واستمر خلوه من الأفعل عند فقد الدواعي فذلك جائز، لكن قد حصلت الدواعي والصوارف على أبلغ الوجوه، فلا يخلو من الطاعة والمعصية، وإن أرادوا مع الدواعي فلا يلزم؛ لأنا قد قلمنا أن عند توفر الدواعي يقع الفعل لا محالة إذا لم يكن منع.

على أن عند توفر الدواعي لا تختص قدرتنا بعين دون عين وإنما يُراعى فعل له صفة، وعندهم أن كل قدرة متعلقة بمقدور معين لا تتعداه، ثم أنا نقلب عليهم السؤال في قدرة الباري تعالى.

قوله: (**فهو يجيزه عند حصول مانع**).

مثاله ما تقدم من المطبق عليه في تنور فإنه صار ممنوعاً عن الحركة وذلك ظاهر، وعنده إنما منع من الشيء منع من ضده فلا يفعل السكون، فصار حينئذ خالياً عن الأخذ والترك.

قوله: (**فقد خالف حاله حال المجبرة**).

يعني في قولهم لا يجوز الخلو عن الأخذ والترك لأنهم لا يجيزونه بحال.

قوله: (**وعند سلامة الحال لا بد من كونه فاعلاً عند أبي علي**).

يعني ولا فرق حينئذ بين قوله وقولهم، لكنه يمكن الفرق بأنه يجيز ذلك بل يوجبه حال وجود القدرة لأنه يوجب تقدمها وهم يوجبون عدم الخلو في أول أوقات وجودها، وبأنه يقول بعدم خلوه عن الأخذ والترك من غير تعيين لأحدهما، وهم يقضون بالتعيين لأن القدرة لا تصلح للضدين عندهم، وبأنه يجيز الخلو في المتولدات ولم يذهب إلى ذلك إلا في المبتدأ، وهم يطلقون ولا يفرقون، وقد حكى ابن متويه عن الجاحظ جواز خلو القادر بقدرة عن الأخذ والترك إذا كان ساهياً ومنع من ذلك في العالِم.

قوله: (**لكن قد حصلت الدواعي والصوارف على أبلغ الوجوه**).

يعني لأن من لازم التكليف بالطاعة وترك المعصية تعلق الشهوة بالمعصية والنفرة بالطاعة،

قالوا: لو استحال الفعل بها في الأول لكان المحيل إما أن يرجع إلى ذاتها أو إلى ذات المقدور، وأي ذلك كان لزم استمراره.

قلنا: استحالة الفعل بها في الأول لا يعلل كما تقولونه أنتم في قدرة الباري وفي استحالة تعلقها بعين المقدور المعين.

ولنا أن نعلله بأن تأثيرها هو على جهة الصحة، والصحة إنما تكون في المنتظر لا في الحاصل.

يوضحه أن حقيقة تأثيرها هو بأن يوجدها على جهة الصحة في ثاني وجودها، وليس إذا استحال في الأول استحال في الثاني كالنظر، فإنه يستحيل حصول العلم به في الأول ولا يستحيل في الثاني، وكذلك الحركة في أول أحوال الحدوث.

قالوا: القول بتقدمها يقتضي صحة وجود المقدور وإن كانت قد علمت، ولو جاز ذلك لجاز البطش بيد معدومة.

قلنا: يجوز /٢٦٢/ حصول الفعل عندنا بالقدرة المعدومة كالإصابة في حال عجز الرامي، بل في حال موته، وذلك أنه إنما يحتاج إلى القدرة ليقع الفعل بها، فإذا وقع أو صار في حكم الواقع استغنى عنها سواء بقيت أو علمت.

وقولهم: كان يصح البطش بيد معدومة كلام فارغ؛ لأن اليد آلة والآلات تنقسم، فمنها ما يكفي تقدمه كالقوس للإصابة، وما يجب مقارنته كاليد والرجل.

فيكون ذلك داعياً إلى المعصية وصارفاً عن الطاعة، والعلم بما يحصل في الطاعة من الثناء والثواب وفي المعصية من الذم والعقاب داع إلى الطاعة وصارف عن المعصية، فتتعارض الدواعي والصوارف ويختلف المكلفون في رجحان ما ترجح منها، فمن رجحت دواعيه إلى الطاعة آثرها، ومن رجحت دواعيه إلى المعصية آثرها، ولا يمكن الخلو مع حصول الدواعي لأن القادر المتمكن من الفعل إذا حصل داعيه استمر حصول الفعل عنده.

قوله: (**وفي استحالة تعلقها بغير المقدور المعين**). أي تعلق قدرتنا.

قوله: (**أو صار في حكم الواقع**). يعني بوقوع سببه الموجب له.

قوله: (**كاليد والرجل**). يعني للبطش والمشي.



قالوا: صحة الفعل من القادر تحتاج إلى أمر، فيجب أن يحتاج في وقوعه إلى أمر غيره.

قلنا: الذي يحتاج إليه عند الصحة هي القدرة، والصحة متقدمة، فكذلك القدرة، وبالاتفاق أنه لا يحتاج إلى قدرة أخرى.

ثم نقلب عليهم في قدرة الباري تعالى، قالوا: المنع عن الفعل يجب أن يقارنه، فكذلك القدرة عليه.

قلنا: أما أبو علي فأوجب تقدم المنع كالقدرة، وأما سائر الشيوخ فيقولون: إن المنع إنما يكون بالضد أو ما يجري مجراه، ولا يثبت التضاد إلا حال الوقوع.

قوله: (**قلنا: الذي يحتاج إليه عند الصحة**)... إلى آخره.

لو أجيبت هذه الشبهة بأن يقال: مسلم ما ذكرته فالذي يحتاج إليه في صحة الفعل حصول القدرة، والذي يحتاج إليه عند وقوعه القصد والداعي لكان جواباً جيداً.

قوله: (**أما أبو علي فأوجب تقدم المنع**)... إلى آخره.

اعلم أن المصنف لم يلخص العبارة هنا، ولا يخلو كلامه عن انضراب فإن ظاهره يقضي بأن الخلاف بين أبي علي وسائر الشيوخ في المنع مطلقاً وأن المنع إنما يكون بالضد أو ما يجري مجراه، وليس كذلك فإن الضد وما يجري مجراه قسم من أقسام المنع، والخلاف بين أبي علي وسائر الشيوخ في هذا القسم دون غيره، ومثال المنع بالضد أن يوجد أحدنا في جسم سكوناً حال ما يحاول غيره تحريكه، ومثال الجاري مجراه أن يحدث أحدنا في أجزاء الجسم تفريقاً في حال ما يحاول الغير تأليفه لأن التفريق يجري مجرى الضد للتأليف لأنه يضاد ما يفتقر التأليف إليه ويتوقف عليه وهو الاجتماع، وحجة أبي هاشم والجمهور أن الضد وما يجري مجراه إذا تقدم فإن عدم لم يمنع وذلك ظاهر، وإن بقي فالثاني لا تأثير له في المنع لأن تأثير الضد في نفي ضده ليس إلا في حال حدوثه بخلاف القدرة فإنها تقتضي صحة الفعل بها في ثاني /٨/ وجودها فوجب تقدمها، وكذلك العجز لو فرض معنى يقتضي عكس ما يقتضيه وهو الإحالة في الثاني فيجب تقدمه، وهذا فيما يمنع بنفسه كالسكون في منع الحركة، فأما ما يمنع بموجبه كالاعتماد المانع من جذب الحبل إلى جهة أخرى بما يوجبه من الكون في خلاف تلك

قالوا: لو لم يجب مقارنتها لكان يصح وجود العجز مع الفعل كما يصح وجوده مع الآلة.

قلنا: إن أردتم العجز عن ذلك الفعل فغير صحيح؛ لأن حكم العجز لو ثبت معنى حكم القدرة في وجوب تقدمه، وإن أردتم العجز عن غيره فصحيح.

قالوا: وإذا لم يصح العجز عنه حال وقوعه وجبت القدرة عليه.

قلنا: إنا نجوز خلو أحدنا عن القدرة على الشيء والعجز عنه ويوجبه في هذا المكان.

قالوا: العجز عجز عما لم يفعله، فلتكن القدرة قدرة على ما يفعله.

قلنا: ومن سلم لك هذا أوليس الباري تعالى قد لا يفعل الشيء ولا يوصف بأنه عاجز عنه، ولو سلمناه فهي قدرة على ما يفعله في الثاني.

قالوا: الدليل يجب مقارنته للمدلول، فكذلك القدرة.

قلنا: وما الجامع ولسنا أيضاً نسلمه، فإن المعجز يدل على صدق النبي مع تأخره عن صدقه، وكذلك دلالة الفعل على الفاعل، وكذلك إخبار الله عن قيام الساعة دليل على قيامها مع تأخر المدلول.

الجهة فلا بد من تقدمه ويمنع مع بقائه كالثقل في الحجر المانع من تحريكه، والقسم الثاني من المنع هو ما لا يكون بضد ولا ما يجري مجراه.

وهو أيضاً ينقسم إلى ما يكون بعدم آلة كمنع عدم القوس والسهم عن الرمي وعدم القلم والمداد عن الكتابة، وإلى ما ليس كذلك كالقيد والحبس في المنع عن المشي، وعلى اليد في المنع عن البطش، وليس هذا النوع من المنع بمحل للخلاف بين الشيوخ فاعلم ذلك.

قوله: **(حكم القدرة في وجوب تقدمه).**

وذلك لأنه يوجب من الأحكام ضد ما توجبه القدرة، فإذا كانت توجب صحة الفعل في الثاني كان موجباً لاستحالته في الثاني، وظاهر كلام المصنف المنع عن وجود الفعل حال العجز عنه مطلقاً، وليس كذلك فإنه يجوز في المسبب المتراخي كالإصابة بعد الرمي أن يقترن بها العجز عنها، كما يجوز أن يقترن بها خروج الرامي عن كونه حياً وعن كونه جملة بل عن الوجود على القول بأن الفناء الواحد ليس ضداً لكل جسم.

قالوا: التفرقة بين الحركة الضرورية والاختياريَّة لا بد أن تكون بأمر حاصل في الحال، وهو مقارنة القدرة لإحداهما.

قلنا: بل يكون بأمر متقدم وهو أن إحداهما وقعت ممن كان قادراً عليها دون الأخرى، ويصير كمفارقة من يستحق الذم على فعل القبيح لمن لا يستحقه في أن التفرقة حاصلة بأمر متقدم.

قالوا: القادر حال وجود القدرة، إما أن يكون فاعلاً أو ممنوعاً أو ممتنعاً، وإذا لم يكن ممنوعاً ثبت أنه فاعل أو ممتنع، والامتناع فعل فلم يكن بد من مفارقة القدرة للفعل.

قلنا: هذا محض الدعوى وصريح الخبط، ومن أين أن القادر لا يخلو حال وجودها من هذه الأقسام، وهل نوزعتم إلا في ذلك، ولو لا فساد ما قلتم للزم قدم العالم أو صحة المنع على الباري تعالى.

وبعد: فهذا كلام فارغ على أصلكم؛ لأن عندكم إذا وجدت قدرة الكفر استحال على الكافر المنع والامتناع.

وبعد: فهذا تقسيم للشيء على نفسه وعلى ضده؛ لأن الامتناع عندكم فعل، والمنع عندكم عجز، فكأنكم قلتم: القادر إما فاعل أو عاجز أو فاعل.

قوله: (**في أن التفرقة حاصلة بأمر متقدم**).

يعني وهو فعل القبيح لأنه لا يستحق الذم إلا من ثاني وجوده من جهته وما بعده.

قوله: (**أو ممنوعاً أو ممتنعاً**).

ذكر ابن متويه أن الممتنع هو من فعل في نفسه ضد الفعل الممتنع منه.

قال: ولا يكون ذلك إلا في المباشر من الأفعال ولا يدخل في المتولدات ولا في أفعاله تعالى، وبهذا يفارق الممنوع ويفارق الامتناع المنع وهذا مجرد اصطلاح، وأما في اللغة فالظاهر أنَّ امتنع مطاوع منعته، يقال: منعته عن كذا فامتنع نحو كسرته فانكسر، فمعنى كونه ممتنعاً أن غيره فعل ما يمنعه عن الفعل فتم امتناعه عنه ولم يتمكن من دفع المنع.

قوله: (**فهذا تقسيم للشيء على نفسه وعلى ضده**). فيه نظر لأنه قسم القادر إلى فاعل لما قدر عليه أو فاعل لفعل يمنع عن ذلك أو ممنوع عن فعل ما قدر عليه، وهذا مما لا غبار عليه

قالوا: إذا صح وجود الفعل مع وجود العجز، فكذلك يصح مع وجود القدرة.

قلنا: إن أردتم أنه يصح وجود الفعل مع العجز عنه فغير صحيح، فكذلك لا يصح وجوده مع القدرة عليه.

وإن أردتم مع العجز عن غيره، فكذلك يصح مع وجود القدرة على غيره.

قالوا: الفعل يدل على كونه قادراً، وحق الدليل المقارنة.

قلنا: إنما يدل على أنه كان قادراً ثم ننظر في هل استمر به هذا الوصف أم لا .

ولسنا أيضاً نسلم أن الدليل تجب مقارنته كما سلف.

فإن الفاعل غير القادر والممنوع غير العاجز إذ يصح منه الفعل والمنع إنما منع عن وقوعه.

قوله: (**إن أردتم أنه يصح وجود الفعل مع العجز عنه فغير صحيح**).

قد تقدم أنه يصح ذلك في بعض الأحوال.

قوله: (**فكذلك لا يصح وجوده مع القدرة عليه**). ظاهره يقضي بأنه لا يوجد الفعل بالقدرة إلا حال عدمها، ولم يرد المصنف ذلك وإنما أراد أنه لا يصح وجوده مع كون القدرة قدرة عليه لأنه حال وجوده قد خرج عن كونه مقدوراً وعن تعلقها به، وأما أن الفعل يصح أن يوجد مع بقاء القدرة المؤثرة فيه واستمرار وجودها فظاهر.

قوله: (**إنما يدل على أنه كان قادراً**). يعني ومقارنة الدليل لهذا المدلول لا نفع لكم فيه.

قوله: (**ثم ننظر في هل استمر به هذا الوصف أم لا**). كأنه احتراز عن أن يقال: فيلزم في حق الباري ألا يعلم إلا أنه كان قادراً، فنبه على أن معرفة استمرار قادريته بنظر آخر، وهو أن قادريته يستحقها لذاته ولا يجوز الخروج عن صفة الذات.

قوله: (**ولسنا أيضاً نسلم**). أي لا نسلم وجوب مقارنة الدليل للمدلول بل قد يقارن كدلالة المعلول على العلة والمقتضيات التي لا تقف على شرطٍ على المقتضي أو ما اقترن الشرط فيه بالمقتضي، ومنها ما يتأخر الدليل فيه عن المدلول كالمعجز والفعل، ومنها ما يتقدم الدليل فيه على المدلول كإخبار الله تعالى بقيام الساعة وكدلالة السبب الذي يتراخى مسببه

قالوا: الولاية لله والعداوة والمحبة، ونحو ذلك تثبت حال الفعل فكذلك القدرة.

قلنا: وما الجامع؟ ثم لسنا نسلم ما ذكرتم وإنما يحصل حال الفعل استحقاق الولاية، ألا ترى أن الولاية والمحبة هي إرادة تعظيم المطيع، وذلك إنما يحصل في الوقت الثاني من فعل الطاعة.

قالوا: الآلة يجب مقارنتها كاليد والعين واللسان، فكذلك القدرة لاستوائها في احتياج الفعل إليها.

قلنا: إنما يكون هذا جامعاً لو ثبت أن العلة في مقارنة الآلة هو مجرد احتياج الفعل إليها.

وبعد: فليس كل آلة يجب مقارنتها، بل تنقسم، فما كان منها لمجرد الوصلة إلى الفعل وليس بمحل له ولا جار مجرى المحل فإنه يجب تقدمه فقط، وإن جازت مقارنته كالقوس للإصابة، وهو هذا الذي يمكن تشبيه القدرة به من الآلات؛ لأنه إنما يحتاج إليها ليخرج الفعل بها من العدم، فإذا وجد زالت الحاجة.

ومنها ما يكون وصلة ومحلاً أو يجري مجرى المحل فيجب تقدمه من حيث هو وصلة، وتجب مقارنته من حيث هو محل كاللسان للكلام واليد للبطش،

عنه عليه كدلالة الرمي على الإصابة حيث لا مانع، ومنها ما يجوز فيه الأمران وهي الأسباب والمقتضيات التي تقارن وتقف على شروط.

قوله: (**وإنما يحصل حال الفعل استحقاق الولاية**). فيه نظر والأقرب أن الاستحقاق أيضاً إنما يثبت في الوقت الثاني من الفعل لأن الفعل يقتضيه فيه، وقد دل على ذلك قولهم في حد الاستحقاق هو/ ٩/ حسن أمر أو وجوبه لأجل أمر متقدم.

قوله: (**كاليد والعين واللسان**). يعني في البطش والإدراك للمرئيات والكلام.

قوله: (**كاللسان للكلام**).

هذا مثال المحل الحقيقي فإن اللسان محل الكلام، فوجبت مقارنته، ووصلة إليه من حيث أن الكلام إنما يقع متولداً عن الاعتماد الحاصل فيه في الوقت الأول فوجب تقدمه.

قوله: (**واليد للبطش**).

والعين للإدراك عند من يجعله معنى ، والسكين للقطع، وبهذا شبَّه البغداديون القدرة حيث أوجبوا مقارنتها مع التقلم.

ومنها ما يجب مقارنته فقط لكونه محلاً أو جارياً مجراه كالصلابة في الأرض للمشي.

يمكن جعلها مثالاً للمحل لأن الاعتمادات حالة فيها، ويمكن جعلها مثالاً للجاري مجرى المحل إن جعلنا البطش لما يحدث في المبطوش به من الاعتمادات والأكوان ويكون جعلها جارية مجرى المحل من حيث يفتقر إلى مماستها للمبطوش به واتصالها بجسده.

قوله: (**والعين للإدراك عند من يجعله معنى**). لا كلام في كونها على هذا القول محلاً، وأما عند من لا يجعله معنى فليست بمحل، وهل تجعل جارية مجرى المحل لا يبعد ذلك لكون الإدراك الذي هو صفة حاصلاً للجملة التي هي بعض منها وهي أخصها به لحصوله بها.

قوله: (**والسكين للقطع**). هذا المثال الصريح للجاري مجرى المحل لأن التفريق محله أجزاء المقطوع، وإنما كان جارياً مجراه لأن الذبح إنما يحصل بتخلل السكين بين أجزاء المذبوح، ولهذا وجبت فيه المقارنة ووجب التقدم لمثل ما مضى في اللسان فإنه لا بد من تقدم الاعتماد فيه الذي يتولد عنه التفريق.

قوله: (**وبهذا شبه البغداديون القدرة**)... إلى آخره. يقال: كيف تصح مقالة البغداديين هذه وهي تستلزم القول بتقديم القدرة لإيجابهم حصولها في وقت متقدم على وجود الفعل وفي وقت وجوده، فيصير لها في الوجود وقتان، ومن مذهبهم أن القدرة غير باقية، وهذا سؤال لا جواب لهم عنه، وأكثر ما يمكن أن يتمحل لهم القول بأن بعض القدر تخالف بعضاً ذكره ابن متويه، ولا فرج لهم فيه فإن القدرة الثانية ليست قدرة على ذلك الفعل بل هي قدرة على غيره، فإن كان ذلك مرادهم فمرجع كلامهم إلى أنه لا بد من تقدم القدرة، وأن يوجد مقدورها وللقادر قدرة أخرى على غيره، وهذا كلام لا ثمرة له.

قوله: (**كصلابة الأرض للمشي**). الأرض محل لما يحدث بالمشي فيها من الاعتماد والأكوان، وجارية مجرى المحل لما في الرجل من ذلك وهو المشي الحقيقي، وإنما كانت جارية مجرى

قالوا: قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾[الكهف:٦٧]، فنفى استطاعة الصبر لما لم توجد.

قلنا: الظاهر يقتضي أنه لا يستطيع في المستقبل، وهذا يستوي فيه تقدم القدرة ومقارنتها.

وبعد: فليس المراد نفي الاستطاعة حقيقة، وإنما المراد أنك تستثقل الصبر ويشق عليك كما تقول لا أستطيع النظر إلى عدوي، أي يثقل عليَّ ذلك، وإن كان ينظر إليه في الحال.

يوضحه أنه لو أراد نفي القدرة على الصبر في الحقيقة لم يكن لتعليق ذلك بالجهل فائـدة؛ حيث قال: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[الكهف:٦٨].

وبعد: فقوله: ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾[الكهف:٦٩]، يدل على أنه لم يرد نفي القدرة، وإلا كان تكذيباً للعالم.

وبعد: فقولـه: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾[الكهف:٧٣]، وقولـه: ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا﴾ [الكهف:٧٦] /٢٦٤/ يدل على أن السبب في عدم الصبر هو النسيان لا فقد القدرة، وإلا كـان يقول: لا تؤاخذني بما لم أقدر عليه؛ لأن المقام مقام اعتذار.

قالوا: قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾[الإسراء:٤٨]، فبين أنهم لا يستطيعون الهداية.

قلنا: المراد أنهم لا يستطيعون سبيلاً إلى تصحيح ما نسبوه إليك من السحر والشعر والجنون، وليس في ظاهرها للخصم متمسَّك، لو سلمنا أن الظاهر يقتضي ما قالوه فالمراد التشبيه، أي فضلوا فكأنهم لا يستطيعون سبيلاً، كما يقوله السيد متهدداً لعبده: لم تستطع أن تناولني الكوز.

وبالجملة: فالآية وردت مورد التوبيخ، ولو كان كما ذكره الخصم لما كان للتوبيخ معنى.

المحل لأنه لا بد من مماسة الرجل للأرض واستقرارها عليها.

قوله: (**الظاهر يقتضي أنه لا يستطيع في المستقبل**). يقال: بل هو صريح في ذلك لا يحتمل غيره لأن لن للنفي في المستقبل منصوص ذلك في كتب الأدب. قال بعض علماء العربية مالفظه: لن حرف نصب ونفي واستقبال. وقال ابن مالك: وينصب المضارع بلن مستقبلاً، وغير ذلك من نصوصهم.

القول في استحالة البدل عن الموجود الحاصل

لما ألزمهم أصحابنا على مذهبهم في الاستطاعة أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق عظم عليهم ذلك وجعلوا يحتالون للانفصال عن هذا الإلزام، فمرة يقولون: كان يجوز الإيمان بدلاً من الكفر ومرةً يقولون: المأمور بالإيمان منهي عن ضده الذي هو الكفر وهو قادر على الكفر، فالعقوبة على فعل الكفر لا على ترك الإيمان، ونحو هذا من التخليط والخبط، إلى أن جاء الأشعري ومتبعوه فكشفوا القناع وصرَّحوا بتكليف مالا يطاق، وسيأتي الكلام عليهم.

(القول في استحالة البدل عن الموجود الحاصل)

وجه اتصاله بما تقدم ما أشار إليه المصنف بقوله: **(لما ألزمهم أصحابنا)**... إلى آخره.

واعلم أن مذهب العدلية وكثير من غيرهم أنه لا يجوز البدل عن الموجود الحاصل لكن ما من موجود له ضد إلا وكان يصح وجود ضده بدلاً عنه قبل وجوده لا حاله، وأجاز حسين بن محمد النجار وغيره من الجبرية وجود الإيمان حال الكفر، فجوَز البدل عن الموجود الحاصل ، قال الحاكم: وهو أول من أجازه فراراً من أن يلزمه على قاعدته في إيجاب القدرة تكليف ما لا يطاق، واعلم أن للبدل وصحته على ما يقوله أصحابنا شرائط:

أحدها: أن يكون البدل والمبدل لا يصح اجتماعهما في الوجود بأن يكونا ضدين، فإن كانا مثلين أو مختلفين صح الجمع بينهما، ولم يدخل فيهما البدل، ونص الأصحاب على أنه لا بد أن يكونا ضدين، ولا يبعد أن الجاريين مجرى الضدين كذلك كالتأليف والتفريق.

وثانيها: أن يكونا معدومين ولا يكون أحدهما موجوداً، لأنه إذا صار موجوداً لم نقل فيه يصح أن يوجد بدلاً عن ضده إذ الموجود لا يصح أن يوجد تابعاً، ولا يصح وجود المعدوم بدلاً عنه، لأن وجوده قد حصل والبدل لا يصح إلا عما لم يحصل.

وثالثها: أن يكونا مستقبلين، فإن قيل: اشتراطكم لعدمهما يغني عن / ١٠/ هذا.



وإنما نتكلم الآن على الذين أجازوا البدل عن الموجود، فنقول: أتريدون أنه يصح الإيمان من الكافر في حال كفرة، فهذا يؤدي عندكم إلى اجتماع الضدين أو يصح بشرط أن لا يكون كان منه الكفر وكان بدله الإيمان، فهذا باطل؛ لأنه لو جاز البدل عن الموجود الحاصل لجاز مثله في صفات الأجناس وصفات الباري تعالى، فيجوز أن يكون الجوهر سواداً بشرط أن لا يكون كان جوهراً.

ويجوز أن يكون الباري جاهلاً بشرط أن لا يكون كان عالماً، وكان بدله جاهلاً لاستواء الجميع في الثبوت، وقد التزم بعضهم ذلك في صفات الباري تعالى، ومن لم يلتزمه لم يبرز فرقاً.

فإن قال: الفرق أن صفات الأجناس وصفات الباري واجبة بخلاف وجود الكفر.

قيل له: هذا فرق من وراء الجمع المذكور.

قلنا: بل لا بد منه لأنه لو حضر وقت وجودهما ولم يوجدا فهما معدومان غير مستقبلين، ولا يصح البدل فيهما لأنه قد تعذر وجودهما من بعد.

ورابعها: أن يختصا بوقت واحد، فإن لم يتحد الوقت فالجمع بينهما في وقتين ممكن.

وخامسها: أن يكونا مقدورين لقادر واحد.

ويعرف بما ذكرنا أن البدل والمبدل عنه في الاصطلاح موضوعان لمقدورين ضدين أو ما في حكمهما، متعلقين بقادر واحد يختار إيجاد أحدهما في وقتهما المخصوص.

قوله: (**لجاز مثله في صفات الأجناس**).

يعني الصفات المقتضاة نحو كون الجوهر متحيزاً والسواد هيئة تجمع الشعاع والبياض هيئة تفرق الشعاع، هذا اصطلاحهم إذا أطلقوا صفات الأجناس .

وأما المصنف فيقضي ما ذكره بعد بأنه أراد بها الصفات الذاتية كالجوهرية والسوادية.

قوله: (**بخلاف وجود الكفر**). يعني فإنه جائز لا واجب.

قوله: (**هذا فرق من وراء الجمع**). يعني لأن الجامع هو ثبوت المبدل عنه وقد حصل الاشتراك فيه، والوجوب أو عدمه أمر آخر من وراء ذلك.

وبعد: فنحن نلزمه جواز البدل في كون هذه الصفات واجبة، فنقول: يجوز أن تكون جائزة بشرط أن لا يكون كانت واجبة، فيتوجَّه الإلزام.

وبعد: فتأثير القدرة عنده على جهة الإيجاب فكيف يدعي أن وجود الكفر جائز؟

دليل: لو جاز البدل عن الموجود لجاز عن الماضي بجامع أن لكل واحد منهما حالة وجود، فيجوز أن يؤمن الآن بدلاً عن الكفر الواقع بالأمس بشرط أن لا يكون كان وقع ويكون بدلاً منه الإيمان الآن.

دليل: البدل كالشرط فلا يدخل إلا في المستقبل، وذلك لأنه لا يدخل إلا في أمرين يستحيل اجتماعهما، ولهذا قصرناه على المتضادات، فيكون معنى قولنا: يصح وجود أحد الضدين بدلاً من الآخر أنه يصح أن يوجد كل واحد منهما بشرط أن لا يوجد الآخر، فقد عاد البدل إلى الشرط وهو لا يدخل إلا /٣٦٥/ في المستقبل، فكذلك البدل.

قوله: (**وبعد فتأثير القدرة عنده على جهة الإيجاب**).

لا يقال: إنه وإن كان كذلك إلا أن القدرة في الأصل حصولها جائز، فإنا نقول: هذا فرق من وراء الجمع كما تقدم، نعم مما يجاب به أصل السؤال في الفرق بين صفات الأجناس وبين مسألتنا أن مذهب الخصوم فيها أنها ثابتة جائزة بالفاعل فلا يستقيم الفرق.

قوله: (**لجاز عن الماضي**)... إلى آخره. يرد عليه سؤالان، الأول: أن المبدل عن الماضي يمنع منه محالان الوجود والمضي ففارق ما ذكرنا.

وجوابه: أن وجه الإلزام اشتراكهما في أن كل واحد منهما ثابت ولا فرق في ذلك بين الحاصل والماضي، وما ذكروه فرق من وراء الجمع.

الثاني: أن من شرائط البدل والمبدل أن يختصا بوقت واحد، فيمتنع في الماضي لفقد هذا الشرط، وأجيب: بأنا نصور ذلك مع اتحاد الوقت كأن يقول القائل: أكلت الآن بدلاً من الأكل الواقع بالأمس، على معنى أنه يجوز ألا يقع بالأمس بل يقع الآن بدلاً من الوقوع الماضي، وليس بواضح بل الأحسن في الجواب أن يقال: إذا جوزتم البدل مع وجود أحد

دليل: لا بد أن يتعلق البدل والمبدل منه بالقادر، فيقال: يصح أن يفعل هذا بدلاً من ذلك، وهذا يقتضي تقدم كونه قادراً عليهما، فلمَّا إذا وقع أحدهما فقد خرج عن تعلقه بالقادر، وصار وجوده مختلاً لوجود ضدِّه من حيث أن الشرط في وجود أحدهما عدم الآخر كما تقدم.

دليل: القول بالبدل يقتضي أن يكون الكفر موجوداً معدوماً، فمن حيث وجدت قدرته يجب وجوده، ومن حيث يجوز وجود الإيمان يجب عدمه لاستحالة اجتماع الضدين.

دليل: تجويز البدل لا ينجي من القول بتكليف ما لا يطاق؛ لأنه إنما يجوز الإيمان عندهم بشرط أن لا يكون فيه قدرة الكفر، فتكليفه به مع وجود قدرة الكفر تكليف لما لا يطاق لفقد شرط الجواز على أصلهم.

دليل: لو صح تكليف الكافر بالإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر لَصح تكليف العاجز بشرط أن لا يكون كان فيه العجز لاستوائهما في عدم القدرة على الإيمان.

وقد فرقوا بوجوه منها:

أن قالوا: الكافر يصح منه الإيمان ويتوهم بخلاف العاجز.

البدلين، فجوزوه مع اختلاف الوقتين، فإن عدمها شرط كاتحاد وقتهما، فإذا لم يعتبروا ذلك الشرط حسن ألا يعتبروا هذا، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر.

قوله: (**يجب عدمه**).

يعني يلزم أن يكون حينئذ معدوماً إذ لا يجوز وجود الإيمان إلا مع ذلك.

قوله: (**بشرط ألا يكون كان فيه العجز**).

ظاهره ينبني على إثبات العجز معنى، ويمكن تمشيته على مذهب الجمهور فيكون المراد بالعجز عدم القدرة وحصول ما هو كالضد لها من اختلال البنية.

قوله: (**وقد فرقوا بوجوه**).

وذلك لموافقتهم في أن العاجز لا يكلف بالإيمان لأنه عادم للقدرة، فتكلفوا الفرق بما لا يجدي.

قلنا: إن معنى الصحة والجواز واحد وهو أن يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل بحسب اختيـــاره، وأما التوهم فهو ترجيح أضعف المجوزين من غير مرجح.

وعلى الجملة نقول: هل تريدون يصح منه الإيمان أو يتوهم حال كفره، فهذا تجويز لاجتماع الضدين، فقولوا مثله في العاجز.

قوله: (**قلنا: إن معنى الصحة والجواز**)... إلى آخره.

ذكر في الشرح للجواز معاني خمسة بعد أن ذكر أن الجواز في الأصل هو الشك فقال:

ثم تستعمل بمعنى الصحة نحو يجوز منه الفعل، وبمعنى الإمكان نحو المحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود، وبمعنى أنه وقع موقع الصحيح نحو ما يقوله الفقهاء: يجوز التوضئ بالماء المغصوب وتجوز الصلاة في الدار المغصوبة أي تقع موقع الصحيح، وبمعنى الإباحة نحو يجوز للمضطر تناول الميتة، وذكر في بعض تعاليقه معاني ثلاثة غيرها، الإجزاء نحو يجوز التوضئ بالماء المستعمل، وما يقابل المحال يقال: هذا خبر جائز، أي صحيح ليس بكذب، وبمعنى الحلال نحو هذا المطعوم يجوز تناوله أي يحل، وأما الصحة فيراد بها نفي الاستحالة نحو يصح أن يتحرك المتحيز ويسكن، وبمعنى التخير نحو يصح من القادر الفعل أي هو متخير في ذلك وهي في مقابلة الإيجاب، وبمعنى مقابلة السقم يقال: صح العليل أي زال سقمه وألمه، وبمعنى اعتدال المزاج يقال: فلان صحيح، أي مزاجه معتدل، وبمعنى نوع من التأليف، وهو / ١١/ تأليف أجساد الحيوانات، وبمعنى الإجزاء نحو صلاة فلان صحيحة، وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعاً في العقود نحو هذا بيع صحيح ونكاح صحيح، وبمعنى وجوب القبول كما يقال: شهادة صحيحة وخبر صحيح أي يجب العمل به، وبمعنى مقابلة الكذب نحو خبر صحيح أي ليس بكذب، ولا يعقل من معاني الجواز والصحة هنا إلا إمكان أن يفعل وألا يفعل بحسب اختياره، وهذا لا يتصور إلا في حق القادر، ولم يجعلوا الكافر قادراً على الإيمان فلا معنى لذلك فيه.

قوله: (**فهو ترجيح أضعف المجوزين من غير مرجح**). جعل الوهم نفس الترجيح والأحسن



أو تقولون يصح منه أو يتوهم عند تقدير زوال الكفر، فكذلك يصح من العاجز، أو يتوهم عند تقدير زوال العجز، على أنه ليس الإيمان يفعل بالصحة أو التوهم، وإنما يفعل بالقدرة فلا فرج فيما ذكروه.

قالوا: العاجز فيه ضد الإيمان بخلاف الكافر.

قلنا: بل الكافر فيه أضداد كثيرة، وهي الكفر وقدرته وإرادته والقدرة الموجبة لإرادته، على أنه لا بد أن يكون الكافر عاجزاً عن الإيمان لا سيما على ما نقوله في أن العجز ليس بمعنى، وإنما المرجع به إلى زوال القدرة.

وأيضاً فإذا استوى العاجز والكافر في عدم القدرة على الإيمان فقد استويا في تكليف ما لا يطاق فلا تأثير للفرق الذي ذكروه.

قالوا: الكافر مطلق مخلّى غير ممنوع.

قلنا: أتريدون مع حصول الكفر وقدرته وإرادته، فلا معنى حينئذ للتخلية، وإلا كان مخلى بينه وبين أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، وإن كان لا يصّح منه، أو تريدون مع تقدير زوالها، فكذلك العاجز عند تقدير زوال العجز.

وبعد: فالإيمان إنما يفعل بالقدرة لا بالتخلية والإطلاق، وإلا كانت الجمادات مطلقة مخلاة.

أنه نفس الظن لما هو مرجوح، وقيل: الظن لأمارة كاذبة.

قوله: (**قلنا: بل الكافر فيه أضداد كثيرة**). يقال: ليس للإيمان منها ضد إلا الكفر فقط، وجوابه: أن ذلك على جهة التسامح سماها أضداداً لما كانت عندهم لا تجامع الإيمان كما سموا العجز ضداً للإيمان وإنما هو ضد للقدرة عليه.

قوله: (**لاسيما على ما نقوله**). كان الأحسن حذف لاسيما فإنه إنما يلزم ما ذكره ويكون لا بد منه على ما نقوله، لأنه يتأتى على كلا القولين ويكون تأتيه على قولنا أظهر وأوضح، ومما يجاب به عليهم في هذا الفرق عدم تسليم كون العجز معنى، فلا وجه لجعله ضداً إذ المرجع به إلى زوال القدرة والكافر كذلك.

قوله: (**وإلا كانت الجمادات مطلقة مخلاة**).

وبعد: فالإطلاق والتخلية وعدم المنع تبع للقدرة، فلا يقال: هذا ممنوع من كذا إلا إذا كان قادراً عليه، لولا هذا لكان الباري تعالى ممنوعاً من الجمع/٣٦٦/ بين الضدين.

قالوا: الكافر لو شاء لآمن بخلاف العاجز.

قلنا: لا تأثير للمشيئة مع فقد القدرة، لا سيما على أصلكم في أن القدرة موجبة سواء وجدت إرادة أم لا، على أن هذا ليس أولى من عكسه، فيقال: لو آمن لشاء لتلازم الإيمان والمشيَّة، ولأنهما من فعل الله لفعله لسببهما وهو القدرة الموجبة.

ثم يقال: أتريدون لو شاء لآمن مع وجود قدرة الكفر وإرادته، ففي ذلك اجتماع المتضادات، أو مع تقدير ارتفاعهما، فكذلك العاجز.

وبعد: فإنما تطلق هذه العبارة على من يقدر على الشيء، ولهذا لا يقول أحدنا: لو شئت لطرت أو لجمعت بين الضدين.

قالوا: الكافر تارك للإيمان مشغول بضده.

قلنا: التارك هو من لم يفعل الفعل مع القدرة عليه، وإلا كان أحدنا تاركاً للجمع بين الضدين وعندكم أنه غير قادر على الإيمان، وكذلك لا يقال: فلان مشغول بالكتابة عن الصناعة إلا إذا كان قادراً عليهما، وإلاَّ صح وصفه بأنه مشغول عن خلق الأجسام والجمع بين الضدين.

كان الأحسن أن يقول: وإلا صح تكليف الجمادات بالإيمان لأنها غير ممنوعة إذا لم يشترط في التكليف إلا ذلك ولم يشترط حصول القدرة، أو يقول: الإطلاق والتخلية لا يستعمل إلا في القادر وإلا لزم تسمية الجمادات مطلقة ومخلاة.

قوله: (**على أن هذا ليس أولى من عكسه**). يقال: بل أولى لأن المشيئة مرجحة لوجوده مكتسباً عندهم، ولا أثر للإيمان فيها، ويجاب بأن المشيئة والإيمان إذا لم يكن للعبد فيهما تأثير فلا فرق بينهما في حق الواحد منا بل هو مجبر مسخر.

فصل/ لهم في تجويز البدل عن الموجود شبهتان:

الأولى: أن قالوا: قد جاز دخول البدل في الفعلين حال عدمهما فليجز حال وجود أحدهما، والجامع تعلقهما بالقادر.

والجواب: أن يقال من سلم لكم تعلق الموجود بالقادر حتى تجمعوا بذلك، ولو جاز تعلقه بالقادر لجاز تعلق المضي به.

فإن قالوا :دليل تعلقه به أنه يتعلق به المدح والذم ويشتق له الاسم حال الوجود لا حال العدم.

قلنا: إنما يستحق المدح والذم واشتقاق الاسم حال كونه فاعلاً لا حال كونه قادراً، فما الجامع بين الأمرين؟

الثانية: أنه إذا جاز أن يكلفه الله بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، فكذلك يجوز أن يكلفه به مع فقد القدرة لاستحالة الإيمان في الموضعين، وإذا جاز البدل في المعلوم جاز في الموجود

والجواب: إذا كلفه بالإيمان مع القدرة عليه وعلم أنه لا يؤمن فإنما أتي في فقد الإيمان من قبل نفسه، ولسنا نحيل القدرة على خلاف المعلوم، ولا نجعل للعلم تأثيراً في استحالة الإيمان، لأن العلم بعدم الإيمان تابع لعدم الإيمان فكيف يكون مؤثراً فيه، وسيعود الكلام في مثل هذا.

(فصل: لهم في تجويز البدل عن الموجود شبهتان)

قوله في الأولى: **(فليجز حال وجود أحدهما)**.

قالوا: لأن مرور الأوقات لا أثر له في عدم جواز ما هو جائز.

قوله: **(والجواب أن يقال: من سلم لكم تعلق الموجود بالقادر)**... إلى آخره.

هو كلام واضح، ومما يجاب به حصول الفرق وذلك أن حال عدمهما جميعاً لا محيل يحيل وجود أحدهما بدلاً من الآخر ولا كذلك بعد وجود أحدهما، فإن وجود الموجود منهما يحيل وجود الآخر بدلاً عنه فافترقا.

قوله: **(لأن العلم بعدم الإيمان تابع لعدم الإيمان)**. لم يقل المصنف: لأن العلم تابع للمعلوم



وأما دخول البدل في المعلوم فإنما لجوزه فيما يستقبل وينتظر لا في ما وقع، فالذي منعناه في الموضعين واحد.

ويأتي به مطلقاً خيفة أن يرد عليه العلم بالإحكام فإنه مؤثر فيه والإحكام تابع له .

والحاصل أن العلم على وجهين، أحدهما: ما يتعلق بالثبوت والانتفاء، فهذا تابع للمعلوم ولا أثر له فيه بل يتعلق بالذات على الثبوت أو الانتفاء من غير تأثير فيها، وثانيهما: ما يتعلق بالإحكام وهو مؤثر فيه غير تابع له بل الإحكام هو التابع، وليس الكلام هنا إلا في القسم الأول.

الكلام في التكليف

هو في اللغة: البعث على ما يشق من فعل أو ترك.

وفي الاصطلاح: هو إعلام الله العبد بأن له في الفعل أو الترك جلب نفع أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه فيهما أو في سببهما أو في ما يتصل بهما، مع زوال الإلجاء.

(الكلام في التكليف)

قد ذكر في وجه إدخاله في باب العدل أنه فعل من أفعال الله الحسنة، وفيه نظر لأنه لو كان ذلك مقتضياً لذكره لاقتضى أن يذكر غيره من أفعال الله تعالى فكلها حسن، وقيل: بل لأن منه ما يجب لكونه بياناً للعقلاء وهو التكليف بالشرعيات، لأنها لما كانت لطفاً لهم ولا يهتدون بعقولهم إلى معرفتها وجب أن يبين لهم ذلك، وفيه نظر لأن الذي يتعلق بالعدل ذكر وجوب البيان جملة . فأما أن يجعل لكل بيان باباً فلا فإن البيان أنواع والتكليف المذكور نوع منها. والتحقيق أن التكليف لما كان قاعدة السعادة الأخروية، وله تفاريع كثيرة منها ما يحتاج إلى معرفته وكشف القناع عنه في هذا الفن، وهو تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر لأنه أقوى شُبَه نفاة الحكمة حسن ذكره في هذا الفن واستيفاء الكلام عليه، والله سبحانه أعلم.

قوله: (**هو في اللغة: البعث على ما يشق من فعل أو ترك**). وحاصله أن ما لا مشقة فيه فلا يسمى تكليفاً، ويفهم منه حد المكلَّف والمكلِّف والمكلَّف به.

قوله: (**بأن له في الفعل أو الترك جلب نفع أو دفع ضرر**). هذا الحد يرد على طرده لو أعلم الله العبد بأن له في شرب هذا الدواء دفع ضرر لداء كذا وحصول قوة وصحة في بدنه، فالأحسن أن يقال: إعلام الله العبد بوجوب بعض الأفعال عليه وقبح بعضها منه مع مشقة.. إلى آخره. وإن عددنا المندوب والمكروه من جملة ما العبد مكلف به زيد فيه: وندب بعض منها وكراهة بعض.

قوله: (**مع مشقة تلحقه**). المشقة قسمان، مشقة ترك وهي ما يحصل بترك ما تميل النفس

قلنا: هو إعلام الله العبد؛ لأن التكليف هو من جهة الله في الحقيقة، ولهذا إذا وعظ أحدنا غيره وعرفه بماله فيه نفع أو دفع ضرر لم نقل إنه قد كلفه، وقد دخل فيه الإعلام بخلق العلوم ونصب الأدلة والأمارات. واعتبرنا المشقة لأنها خاصية التكليف؛ ولأن الثواب لا يستحق إلا على مافيه مشقة في الفعل أو الترك نفسهما كالصلاة وشرب الخمر، أو ما في سبب الفعل وما يتصل به كالعلم، فإن المشقة إنما تلحق في سببه وهو النظر وكقراءة القرآن بالصوت الحسن، فإن المشقة إنما تلحق في ما يتصل بها من حراستها عن الريا والعجب ونحو ذلك مما فيه مشقة عظيمة، وكذلك ما ورد في الحديث: «إن الإنسان ليثاب على تقبيل امرأته ووطئها وملاعبتها» فإنه يتصل به مشقة وهو توطين النفس على الاقتصار على حلاله، وأن لا يتعداه، وأن يقصد بذلك تطييب نفسها وحسن المعاملة معها. واعتبرنا زوال الإلجاء؛ لأن من حق المكلف أن يفعل ويترك لأجل التكليف والملجأ ليس كذلك، ولا حاجة إلى اعتبار الإرادة في التكليف؛ لأن الأعلام المذكور يكون تكليفاً، وإن لم يكن إرادة لكن ذلك لا يحسن.

إليه، ومشقة فعل وهي ما يلحق الجسد من وهى وكلال.

قوله: (**مع زوال الإلجاء**). هو بلوغ داعي الحاجة حداً لا يقابله صارف يقاومه.

قوله: (**وقد دخل فيه الإعلام**)... إلى آخره. اعلم أن الإعلام بوجوب الواجبات وقبح المقبحات منه ما يحصل به العلم الضروري كالعلم بوجوب رد الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ومنه ماليس كذلك، وهو ما يحصل به العلم عن نظر، ثم ذلك العلم ضربان، ما نصبت عليه دلالة عقلية وهي المعارف الإلهية ونحوها، وما نصبت عليه دلالة سمعية وهو ما ورد به القرآن وجاءت به السنة وما يتبع ذلك.

قوله: (**ولا حاجة إلى اعتبار الإرادة**).

أي إرادة المكلِّف أن يفعل المكلَّف ما كلفه به لأن ذلك وإن وجب في حق الحكيم لكنه ليس مَن شرط التكليف، بل لو فرضنا صحة مقالة الجبرية في إرادة الكائنات فقط لم يكن ذلك قدحاً في التكليف.

قوله: (**وإن لم يكن إرادة**). هو من كان التامة أي وإن لم تحصل إرادة.



فصل/ في معنى أن الله حكيم

اعلم أن الحكمة هي كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح، هذا إذا رجع بهذا الوصف إلى الفعل وهو الغرض هنا، فإن رجع به إلى الذات فالحكمة بمعنى العلم، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[البقرة:٢٦٩].

وقد اتفق أهل الإسلام على أن الله يوصف بأنه حكيم، ثم اختلفوا في المعنى، فقال أهل العدل: ليس يفعل الله الفعل إلا لغرض.

وقال أهل الجبر: لا يجوز أن يفعل لغرض.

لنا: أن كل فعل لا يفعل لغرض فهو عبث؛ إذ لا معنى للعبث إلا ذلك، وقبح العبث معلوم ضرورة، والخصوم قد التزموا معنى العبث في حقّه تعالى، وامتنعوا من إطلاق العبارة، وزعموا أن ذلك لا يقبح منه تعالى على مثل كلامهم في الظلم وغيره.

وأصل هذا هو الكلام في أنَّا نعلم بالعقل قبح بعض الأفعل وحسن بعضها، وتقدم في ذلك ما يشفي.

(فصل: قوله: (في معنى أن الله حكيم). موضع هذا أول باب العدل والحكمة، وإنما استرجح المصنف إعادته هنا لما كان في التكليف ما يفتقر رده إلى العدل والحكمة وتصحيح قاعدة الحكمة وفهم معناها، كتكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، بل التكليف كله فإن العقل في الظاهر وبادي الرأي قد يتسارع إلى إنكاره واستشكال وجه الحكمة فيه.

أما تكليف من يكفر فظاهر، وأما أصل التكليف فلما فيه من إلزام الشاق مع إمكان النفع ودفع الضرر من دونه ولما فيه من بعث دواعي القبيح والصوارف عن الواجب، وذلك قد يتخيل أنه كالإغراء بالقبيح وترك الواجب.

قوله: (وقال أهل الجبر: لا يجوز أن يفعل لغرض). هذا هو الظاهر من مذهبهم والذي تقضي به نصوصهم وكلامهم في كتب علم الكلام، وصرح به الرازي في نهايته واحتج لصحته بأن الغرض في فعل الله إذا كان عائداً إلى غيره فهل له في انتفاع ذلك الغير غرض يعود عليه فتلزم صحة الحاجة عليه، أو لا غرض فيه يعود عليه فيلزم كون وجود ذلك الفعل

فصل/ في بيان وجه الحكمة في ابتداء الخلق

اعلم أن للجهل بوجه الحسن ودواعي الحكمة ضل كثير من الناس، فجهلت الملحدة أسباب التعريض للمنافع العاجلة والآجلة وحسن ذلك، واعتقدوا أن في إحداث الخلق وتعريضهم للمنافع إيلاماً وإضراراً فهو بمنزلة من يجرح غيره ثم يأسوه، وذلك يقدح في ثبوت الصانع الحكيم، فنفوا الصانع، وجهلت الثنوية وجه الحسن في إنزال الآلام والمصائب وخلق كثير من الحيوانات وغيرها، واعتقدوا أنها ضرر، وأن الحكيم لا يفعل ذلك، فأداهم ذلك إلى إثبات ثان يضيفونها إليه، وجهلت المجبرة وجه الحسن في كثير من أفعاله نحو تكليف من المعلوم أنه يكفر، ونحو الإماتة بالغرق، ونحو ذلك، فاعتقدوا قبحها، فأجازوا على الله كل قبيح، وقالوا: لا يقبح من الله قبيح، وعللوا ذلك بأن الأمر أمره وأن الحسن والقبيح يتبع الأمر والنهي.

وعدمه بالنظر إليه على سواء، ومع ذلك فلا معنى لكونه غرضاً مرجحاً للإيجاد.

ويمكن الجواب: بأن حاصل دليلك هذا إنكار أن يكون النفع العائد إلى الغير غرضاً وهو نفس المتنازع فيه فإنا نقول: بأنه غرض صحيح وأنه يعلم بالعقل حصول الغرض في إرشاد ضال عن الطريق وإطعام جائع قد أشرف على التلف، وإن فرضنا عدم العلم بحصول نفع في ذلك يعود إلى المرشد والمطعم بأن لا يخطر بباله ثناء ولا ثواب، أو بأن يكون ممن ينكر ذلك أو يجهله.

(فصل: في بيان وجه الحكمة في ابتداء الخلق)

لما كان ابتداء الخلق هو الأصل في التكليف إذ لو لم يخلق المكلف لم يكلف أراد أن يقدم على الكلام في حسن التكليف الذي هو المقصود ما هو أصل له، وهو بيان حسن ابتداء الخلق إذ لو لم يكن حسناً لم يثبت حسن ما تفرع عليه وبيان المكلف ما هو، والخلق هنا بمعنى المخلوق.

قوله: (**فجهلت الملحدة**)... إلى آخره. في جعل ذلك سبباً لنفي الملحدة للصانع خفاء، والظاهر أنهم نفوه لاعتقاد قدم العالم وغير ذلك من شبههم.



وحاصل المسألة عند أهل الحق أنه قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، وذلك الغرض لا بد أن يعود إلى عباده وخلقه؛ لاستحالة المنافع والمضار عليه تعالى، وهو: إما أن يعود إلى عباده وخلقه/٢٦٧/ بالضرر المحض، وذلك محل؛ لأنه يكون ظلماً.

وإما أن يعود إليهم بالنفع المحض كالثواب وكثير من النعم والملاذ.

وإما أن يعود إليهم بما يجري مجرى النفع لتأديته إليه كالتكليف والمصائب والآلام، فإنها منافع دينية ومصالح في التكليف ومذكرة لعقاب الآخرة وداعية إلى التوبة وغيرها من الطاعات.

وإما أن يعود إليهم بالضرر المستحق كعقاب الآخرة والدنيا يلحق بكل واحد من هذه الأقسام ما لا يتم إلا به كالإرادة.

وعلى الجملة لا تعدو أفعاله تعالى ستة أقسام: المنعم عليه، والنعمة، ومالا يتم كونها نعمة إلا به من القصد، والمنتقم منه، والنقمة، ومالا يتم كونها نقمة إلا به من القصد.

والثلاثة الأول متلازمة، والثلاثة الأخيرة متلازمة، ولا يصح في ابتداء الخلق إلا الثلاثة الأول؛ لأنه لا مستحق للضرر حينئذ.

والوجه في حسن الطرفين جميعاً وكونهما حكمة، وهو أنا نعلم بالعقل حسن الابتداء بالنفع وما يؤدي إليه، وحسن استيفاء الحق ممن وجب عليه، والمنازع في ذلك مكابر.

قوله: (ولا يصح في ابتداء الخلق إلا الثلاثة الأول).

اعلم أن الذي عليه الزيدية والمعتزلة وكثير من الفرق الإسلامية والكفرية أن الله خلق الخلق حيواناً وجماداً لحكمة في ذلك، فالحكمة في غير الحيوان كونه نعمة على الحيوان جسماً كان أو عرضاً، فإن من الأعراض ما هو من جلائل النعم كالطعوم والألوان والروائح، قيل: بل لولا الأعراض لما عظم موقع الانتفاع بالأجسام والحياة أصل النعم، وكذلك الشهوة والقدرة والعقل، وأما الحيوان فمكلف وغير مكلف، وكل منهما خلقه الله تعالى حياً لنفع نفسه بما يتفضل به عليه من المنافع الدنيوية، وقد يكون في بعض من المكلفين نفع لغيره ويقصد ذلك بخلقه تبعاً لنفع نفسه، وأما غير المكلفين من الأحياء فلا يبعد أن يكون الغرض

فصل

وقد حصل مما تقدم امتناع تقديم خلق الجماد على الحيوان؛ لأن إيجاد النفع ولا منتفع يكون عبثاً في حال عدم المنتفع.

فإن قال: أليس أحدنا يفعل أفعالاً ويقصد بها وجه الإحسان إلى الغير قبل حصول ذلك الغير، كأن يضع له طعاماً أو يبني له بيتاً، ثم إذا مكّنه منها لم يخرج عن كونه منعماً بتقديمها.

قلنا: إنما حسن من أحدنا تقديمها لأنه يخشى الفوت إذا أخر فعلها إلى حال حضور المتنفع، فأما الباري تعالى فهو قادر على اختراع الفعل حال حضور المتنفع، فلا يكون في تقديمه غرض، ولهذا منع أصحابنا من تقديم الفناء على الجواهر، ومنعوا ظاهر ما يروى من أن أول ما خلق الله اللوح والقلم؛ لأنه لا بد أن يكون هناك منتفع باللوح والقلم بأن يعتبر بالنظر إلى ما في اللوح ومطابقته لما سيكون من الملائكة أو غيرهم، وأما قوله عليه السلام: «كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر»[1] فلا حجة لهم فيه؛ لأنه لم يقل ثم خلق الذكر فقط فلا بد أن يكون مع خلق الذكر من ينتفع به.

المهم من خلقهم نفع غيرهم من المكلفين، بل قد صرح الجمهور بأنه ما خلقوا إلا لذلك، وهو إما نفع دنيوي كركوب البهائم والحمل عليها والانتفاع بأصوافها وألبانها وجلودها ولحومها وغير ذلك، وإما ديني كما يحصل بها من الاعتبار عند النظر فيها والتأمل لأمرها، وما يحصل بذلك من الشكر لله تعالى عليها عند مشاهدتها، وقد ذهبت الجهمية وبرغوث إلى أن الله إنما خلق الخلق لأن الأمر أمره والملك ملكه، وقيل: بل خلق الخلق لإظهار قدرته، وقيل: خلق بعضهم للنار وبعضهم للجنة، وقيل: خلق الخلق لمحبة الرسول.

(فصل: قوله: **(وقد حصل مما تقدم امتناع تقديم الجماد على الحيوان)**.

يعني لما تبين من أن الله لا يفعل إلا لغرض ولا غرض في التقديم، وهذا هو مذهب العدلية وخالف في ذلك بعض أهل الحديث تمسكاً بظواهر وردت منه قد أشار المصنف إليها، وإذا اجتمعت شرائط صحة الخبر فيها أمكن تبقيتها على ظاهرها ، ويكون الغرض في تقديم

---

(١) ـ أخرجه السيوطي في الدر المنثور عن ابن مسعود، والبيهقي في الأسماء والصفات، والترمذي في السنن اهـ



....

خلقها أن يكون في علم الله أنه إذا خلق المكلفين من بعد كان لهم في العلم بتقدم خلق تلك الأشياء لطف كما ذكر مثله في نصب الميزان والحساب وشهادة الجوارح، فإن الغرض فيها مع تأخرها ووقوعها في غير دار التكليف وعدم الحاجة إليها أن يكون في العلم بها لطف للمكلف واعتبار، وقد تؤول ما رُويَ عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أول ما خلق الله اللوح والقلم» بأنهما حيان، أو أن المراد أول ما خلق من الجمادات.

فصل

ويصح أن يبتدئ الله خلقاً في الجنة وينعم عليهم بنعم خالصة لا شائب فيها، ولا يكونوا مكلفين؛ لأن التكليف يتضمن المشقة.

فإن قال: فكيف يصح أن يخلص لهم النفع مع أنهم يجوزون انقطاع ذلك وزواله وهو يتضمن التنغيص والحسرة.

قيل له: إن كان هذا الخلق لا عقل له فالسؤال ساقط، وإن كانوا عقلاء على بعد ذلك جاز أن لا يخطر لهم الانقطاع على بال كما في كثير من المترفين في الدنيا، فإنه قد لا يخطر لهم الموت على بال مع علمهم به قطعاً، فإذا جاز ذلك أوقاتاً قليلة جاز أوقاتاً كثيرة، ويجوز أيضاً أن يمنعهم من فعل هذا التجويز ويشغلهم عنه بضروب من الشواغل.

فإن قال: فهلا ابتدأ الله جميع الخلق في الجنة ولم يخلقهم في دار المحنة والتكليف فتكون النعمة عليهم أعظم من نعمة التكليف.

قيل: بل النعمة على المكلفين أعظم؛ لأنهم يصلون بالتكليف إلى منافع عظيمة لا يحسن الابتداء بها، ومن هلك منهم فمن جهة نفسه أُتي، على أن هذا اقتراح على الباري تعالى في فعله، وما المانع من أن يختار الإنعام عليهم بأدون النعمتين لو سلمنا أن نعمة التكليف أدون.

(فصل: ويصح أن يبتدئ الله خلقاً في الجنة وينعم عليهم بنعم خالصة لا شائب فيها ولا يكونوا مكلفين). والوجه في ذلك أن فيه غرضاً وهو نفعهم مع تعريه عن سائر وجوه القبح وهو معنى الحسن، وهذا هو مذهب أبي هاشم وأصحابه.

وقال البغداديون ونسب إلى أكثر العدلية: إن ذلك لا يجوز لأنهم إذا خلقوا في الجنة لم يعرفوا موقع النعمة إذ لا يعرفها إلا من وقع في غيرها ولحقه مشقة، ولأن ذلك يستلزم إباحة الجهل لهم لأن المعرفة لم تجب عليهم، إذ لو وجبت لكانوا مكلفين وقد فرض عدم تكليفهم، ويمكن رد ذلك بأنه لا يعد جهلهم لقدر النعمة وجه قبح في ذلك مع أنه يمكن تعريفهم قدرها بالعلم الضروري، وكذلك معرفتهم بالله تكون ضرورية كمعرفة المكلفين في دار الآخرة هذا على فرض كونهم عقلاء، وأما إن لم يكن لهم عقول فلا إشكال.

فصل/ في المكلف الذي هو الإنسان ما هو؟

عندنا أنه هذا الشخص المشاهد المبني بنية مخصوصة المشار إليه بقولهم: أنت فعلت.
وقال أبو سهل النيبختي[1] وبعض الأوائل: هو أمر خارج عن هذا الشخص.
وقال النظام: هو جسم لطيف شابك هذا الجسم.

(فصل: في المكلف الذي هو الإنسان ما هو؟)

قوله: (**عندنا أنه هذا الشخص**)... إلى آخره. هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وكثير من غيرهم من الفرق الإسلامية والكفرية، وهو أن الإنسان هو هذه الجملة ذات الأعضاء والحواس لا أنه أمر غيرها داخل فيها أو خارج عنها، وخالف فيه طوائف من أهل الإسلام وغيرهم، وقد ذكر المصنف أقوال المخالفين إلا الفلاسفة فلم يعتن بتحقيق مذهبهم.

واعلم أن الفلاسفة يقولون بالنفس الناطقة ويحكمون عليها بأنها الإنسان ويجعلونها غير هذا الشخص لكنها أمر لها تعلق به، وليست بجسم ولا عرض، ولا يجوز عليها الموت ولا غيره مما يجوز على الأجسام والأعراض بل هي حية باقية لا تموت.

قيل: ويذهبون إلى حدوثها بأن أوجبها عقل مجرد أزلي وليست أزلية، لأنه يوجبها بشرط متجدد وهو حدوث المزاج المستعد لقبولها، وذهب الرازي في أحد قوليه /١٤/ وبعض كتبه أن الإنسان جوهر نوراني في أعماق هذا البدن، فلا هو مجرد ولا هو البدن لأنه باقٍ وإن كان إعدامه ممكناً.

قوله: (**وقال النظام**)... إلى آخره. ومن عباراته أن الإنسان هو الروح، وأن الروح هو الحياة المشابكة لهذا الجسد وهو جوهر واحد مداخل للجسد لا مختلف ولا متضاد، وأنه قادر عالم حي لذاته ومداخلته للشخص هذا كمداخلة الدهن للسمسم. قال الشيخ أبو القاسم: إني لأخاف على إبراهيم النظام لما ذهب إليه في الإنسان فإن الكتاب العزيز يقضي بخلافه.

---

(١) ـ من الإمامية وأبو سهل كنيته، اشتهر بالتنجيم والترجمة وصحب الخليفة المنصور وستة خلفاء بعده وتوفي سنة (٢٠٢هـ) في عصر المأمون (راجع مقدمة فرق الشيعة).

وحكي عن الأسواري: أنه روح في القلب.

وقال ابن الراوندي: شيء في القلب يسخر الجملة.

وقال الفوطي: هو جزء في القلب لا يتجزأ.

وقال ابن الإخشيد وبعض الأوائل: هو جسم رقيق منبث[1] في الجسد متشكل بشكله في كل عضو منه عضو منه، فإذا قطع الشخص تقلص فإذا انقطع تقلصه هلك.

وقال بشر بن المعتمر: هو الحي والروح جميعاً.

لنا العقل والسمع، أما العقل فهو أن ما على ما ذكرناه غير معلوم، والإنسان معلوم ضرورة، ولا يجوز العدول عن ما يعلم إلى مالا يعلم.

وبعد: فنحن نجد من أنفسنا ضرورة كوننا معتقدين ومريدين ونحو ذلك، ولا يجوز أن تعلم الذات استدلالاً وصفتها ضرورة.

قوله: (**وحكي عن الأسواري أنه روح في القلب**). ومما حكي عنه أنه لا يدرك.

قوله: (**وقال ابن الروندي**)... إلى آخره.

تقرب مقالته من قول الأسواري وقد جُعل مذهبها واحداً، وحُكيَ عن ابن الراوندي في قول أن في البدن أرواحاً كثيرة وإليها يرجع الإدراك والتألم.

قوله: (**وقال الفوطي**).

هو هشام بن عمر، ومذهبه قريب من مذهب الأسواري وابن الراوندي إلا أن ابن الراوندي ذكر تسخيره للجملة، وقد عد بعضهم مذهب الثلاثة مذهباً واحداً.

قوله: (**وقال ابن الإخشيد**)... إلى آخره.

قيل [الإمام المهدي عليه السلام]: وإلى هذا ذهب الإمام عماد الإسلام يحيى بن حمزة.

قوله: (**ولا يجوز أن تعلم الذات استدلالاً وصفتها ضرورة**).

وذلك لأن العلم بالصفة فرع على العلم بالذات فكيف يكون الفرع أجلى من الأصل.

---

(١) ـ منساب [نخ].

وبعد: فلو كان الإنسان غير هذه الجملة داخلاً فيها أو خارجاً عنها لصح انفصاله عنها، فيكون أحدنا حياً قادراً عالماً، ولا يكون إنساناً، والعكس وخلافه معلوم.

وبعد: فالإنسان لا بد أن يكون هو القادر العالم، ونحن إذا نظرنا في أحوال القادر العالم التي هي صحة الفعل وصحة الإحكام وجدناها راجعة إلى هذه الجملة المشاهدة.

وبعد: فقد علمنا ضرورة حسن توجيه المدح والذم ونحو ذلك إلى هذه الجملة، فلو لم تكن هي الإنسان الفاعل لما صح ذلك.

وبعد: فإذا شهدنا على أن زيداً زنى أو قتل فإنما نشهد على هذه الجملة، فلو كان الإنسان غيرها لكانت شهادة زور.

وبعد: فلو كان الإنسان الحي غيرها لما صح الإدراك بهذه الأعضاء على هذا الحد بل كنا نجده متناقضاً؛ لأن المدرك في الحقيقة مستور بهذه الأعضاء، ولكنا إذا فعلنا أحسسنا باعتماد في هذه الأعضاء؛ لأن الفاعل غيرها.

وأما من جهة السمع فقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ [المؤمنون:١٢]، وقوله تعالى/ ٢٧٠/: ﴿ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾ [الطارق:٧] ونحن نعلم أن الذي خلق من السلالة وخرج من بين الصلب هو هذه الجملة.

نعم قد قيل [الإمام يحيى]: لو ادعى أن الإنسان الحي القادر العالم هو هذه الجملة ضرورة لم يمتنع ذلك، وأنه معلوم من اجماع المسلمين قبل حدوث هذا الخلاف.

تنبيه:

قيل: اسم الإنسان يطلق عليه بعد موته كما يطلق في حال حياته، واختلف الشيخان هل يطلق اسم الإنسان على هذا الشكل المخصوص وإن لم يكن فيه لحمية ولا دمية ولا ما في معنى ذلك كأن يكون من عود أو طين، فالذي ذكره أبو هاشم وصححه المتلكمون أنه لا يسمى بذلك، وذكره أبو علي في قول له، وفي أحد قوليه أنه يسمى إنساناً وهو بعيد عن الصواب.

شبهة النظام: أن آحاد هذا الشخص لا تجوز أن تكون حية بانفرادها فكذلك إذا انضمت؛ لأن ما ليس بحي إذا انضم إلى ما ليس بحي لا يصير حياً.

والجواب: أن من حق الحي أن يكون مبنياً بنيَة مخصوصة، وذلك لا يتم إلا بالاجتماع كما نقوله في ما ليس بطويل إذا ضم إلى ما ليس بطويل فإنه يصير طويلاً.

قال: الإنسان قادر عالم حي للذاته وصفة النفس من حقها أن ترجع إلى الآحاد

قيل له: لو استحقت للنفس لاستحل خروج أحدنا عنها ولشاركته جميع الجواهر في ذلك لتماثلها، لكن مذهبه اختلافها وهو ظاهر البطلان.

قال: إن العرض يوجب لمحله، فلو كان الإنسان هو الجملة لكان قد أوجب لغير محله

تنبيه آخر:

قيل [الإمام يحيى]: الإنسان ليس هو كل الجرم المشاهد بل الإنسان منه ما حلته الحياة دون ما لا تحله كالعظام والشعر والدم وفاقاً فيهما، وعلى قول أبي علي في العظام، وأما أبو هاشم فقد جوَّز حلول الحياة فيها لحصول التألم بانصداعها.

قيل [الإمام يحيى]: وإن كان الإنسان على التحقيق الجملة التي لا يكون حياً إلا بها دون ما زاد عليه من الفضلات التي لا يضر فقدها في إبطال كونه إنساناً وإن كانت تدخل في جملة الإنسان، وكذلك الحكم في جميع أصناف الحيوانات من الملائكة والجن والشياطين والسباع والبهائم.

قوله: (**شبهة النظام**)... إلى آخره.

قد عورض بالحركة فإنها توجب للجوهر كونه محتركاً وهي في نفسها غير محتركة والجوهر قبل حلولها فيه غير متحرك، فكيف يصير محتركاً بضم ما ليس بمحترك إليه.

قوله: (**وهو ظاهر البطلان**).

يعني لما تقرر من اشتراك الجواهر في الجوهرية وأنها صفة ذاتية، وأن الإشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل.



قيل له: المعتمد في كيفيَّة الإيجاب على الأدلة، وقد دلت على أن في الأعراض ما وجد في المحل ويوجب للجملة كالقدرة والعلم ونحوهما، ولو لا هذا لكان أحدنا بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فلا يحصل له فعل بداع واحد وليست الجملة غيراً للمحل، فلا يصح قوله قد أوجب لغير محله؛ لأن المغايرة هي أن لا يكون أحدهما هو الآخر ولا جملة يدخل تحتها الآخر، ولهذا لا يكون الواحد من العشرة غيراً للعشرة.

قالت الفلاسفة: الحركات طبيعي وقَسْري، فالطبيعي يستمر على حال واحدة كحركات الفلك وليست حركات الإنسان كذلك، فيجب أن تكون قسريَّة، ولا بد من قاسر غير هذه الجملة.

قيل لهم: إنكم أخللتم بقسم ثالث وهو مذهب خصومكم، وهو أن حركة الإنسان اختيارية وليست طبيعيَّة ولا قسريَّة.

قالوا: هذه الجملة يصح عليها الزيادة والنقصان بالسِّمَن والعَجَف والصغر والكبر،

قوله: (**قالت الفلاسفة**)... إلى آخره.

ذكر احتجاجهم ولم يذكر في الأصل مذهبهم وقد ذكرناه.

قوله: (**هذه الجملة تصح عليها الزيادة والنقصان**)... إلى آخره. هذه الشبهة يتمسك بها المخالفون كلهم. وقيل: بل من جعل الإنسان شيئاً لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص.

قالوا: فإذا بطل كون هذه الجملة وجب أن يحكم على الحي بأنه شيء واحد، وإذا ثبت أنه شيء واحد فهو في القلب لما علم ضرورة أن وجود العلم والشهوة والإرادة وأضدادها والفكر والظن من جهة القلب، فعلمنا أن الذي صدرت عنه وتصرف فيها شيء مستقر فيه.

والجواب عنها على التحرير الذي أتى به المصنف كما ذكر وقد أجاد وأفاد، وأما على هذا التحرير الأخير فهو أن ما عللوا به لا يقضي بأن الإنسان في القلب كما زعموا، وإنما مقتضاه حصول تلك المعاني فيه، وإذا ثبت أن الإنسان هو هذه الجملة فحصول تلك المعاني من جهته لكن القلب محل لها، وربما يحررون هذه الشبهة تحريراً آخر وهو أن قالوا: لو كان كما ذكرتم وحلت الحياة في الجملة المهزولة، وأوجبت لها كونها حية ثم سمنت، والحياة توجب للجملة

فلو كانت هي الإنسان لكان لا يصح ذم من كان صغيراً ثم كبر، ولا من كان مهزولاً ثم سمن ولا عقابه؛ لأنه يدخل تحت الذم والعقاب من لم يكن موجوداً حال إيقاع الفعل.

عندكم لزم أن تكون الحياة قد أوجبت / ١٥/ حال بقائها لغير ما أوجبت له حال كون الجملة مهزولة، والمعاني إنما توجب لأجل صفاتها المقتضاة وهي ثابتة عند وجودها ولا يتجدد إيجابها لغير من أوجبت له عند ابتداء وجودها، ويكون الجواب على هذا التحرير أن الحياة لا يتغير إيجابها بل إيجابها للجملة والجملة لها هذا الإسم ولها أحكام لا تختلف هي والإسم في حال سمن ولا هزال.

واعلم أن للفلاسفة شبهاً مبنية على قواعد لهم غير مسلمة ننبه على شيء منها ليعلم أنها غير قادحة، وهو أنهم احتجوا على أن الإنسان ليس بجسم ولا جسماني، أي ولا حال في جسم بأنه قد ثبت أن الإنسان يعلم الأشياء التي لا يصح انقسامها، والعلم بها يستحيل انقسامه يستحيل أن يكون منقسماً، وإذا استحال انقسامه استحال أن يحل في منقسم، ولا شك أن علم الإنسان حال فيه، فوجب أن يكون الإنسان مما يستحيل انقسامه، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بجسم ولا جسماني.

والجواب: لم جعلتم العلة في استحالة انقسام العلم استحالة انقسام معلومه فإن وجه الملازمة في ذلك غير معلوم، ولو لم تكن العلة في استحالة انقسام العلم إلا ما ذكرتم لزم صحة انقسام العلم المتعلق بما يصح انقسامه، ثم لم قلتم إن ما يستحيل انقسامه يستحيل أن يحل في منقسم، وما وجه الملازمة، أو ليس التأليف عرض لا يصح انقسامه وهو مع ذلك يحل في جزئين يصح انقسامها، والوهم عندهم جسماني مع أنه لا ينقسم، ثم إن سلمنا ذلك فنحن نقول بموجبه وهو أن العلم يحل فيما يستحيل انقسامه، وهو جزء من أجزاء القلب فإن الجزء لا يتجزأ عندنا، وإذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتم، لكنهم بنوا على أنه لا ينتهي الجسم إلى جزء لا ينقسم، وذهبوا إلى أن الجزء يصح تجزيه إلى ما لا نهاية له، وهي قاعدة فاسدة.

واحتجوا أيضاً بأن الإنسان قد شارك الأجسام في الجسمية وخالفها في الإنسانية فلا بد أن



قيل لهم: الذم متوجه إلى الجملة المبنيَّة بنية مخصوصة، ولا بد في كل حي من بنية لا يصح أن يكون حياً من دونها، فالذم ونحوه متوجه إليها وما عداها زيادات وفضلات تجري مجرى الشَّعَر والظفر،

يكون ما خالفها فيه أمراً غير الذي شاركها فيه فيكون الإنسان غير جسم. والجواب: المعارضة بنحوه في الفرس والحمار ونحوهما من أنواع الحيوان.

والتحقيق أنه خالفها بخواصه التي لا توجد في غيره من الشكل والصفات التي يتميز بها.

تنبيه:

اعلم أنه ورد من الكتاب الكريم والسنة النبوية ما يقضي بأن هنا أمراً زائداً على الجسد المشاهد والأعضاء المرئية من جنس الأجسام، فيقرب أن يكون كالدليل على صحة قول من جعل الإنسان جسماً لطيفاً منساباً في الجسد كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ﴾[الأنعام:٩٣]، فدل على أن ثم شيئاً يخرج من الجسد والخروج من صفات الأجسام، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا﴾... الآية [الزمر:٤٢]، وفيه تصريح بقبض الأنفس عند الموت والنوم، وأنه يمسك النفس عند الموت ويرسلها إذا قبضها بالنوم، والقبض والإمساك والإرسال لا يتصور إلا في حق الأجسام، وقوله في الشهداء: ﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ ...الآية [آل عمران:١٦٩]، وفيه دليل على أن المستشهدين غير هذه الهياكل إذ هي أموات بالضرورة، وقد وصفهم الله بأنهم أحياء مرزوقون، وأما الأخبار النبوية فكثيرة منها ما ذكر في قصة المعراج من ملاقاته صلى الله عليه وآله وسلم للأنبياء ووصفه لخلقتهم، ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ـ تأوي إلى سدرة المنتهى»[1] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى بدر: أهل القليب مخاطباً لأصحابه: «ما أنتم بأسمع منهم»[2].

---

(١) ـ هو بلفظه في كنز العمال (ج/٩/رقم/١١١٢٧).

(٢) ـ الرواية في سيرة ابن هشام ٢/٢٨٠ بلفظ: قال ابن إسحاق: وحدثني حميد الطويل، عن أنس بن مالك قال: سمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جوف الليل، وهو يقول: «يا أهل القليب، يا عتبة بن ربيعة، =

لكنها تنخل في جملة الحي لحصول الحياة فيها، وليس يلزم إذا سمن الإنسان بعد عجف أن يصير غير ما كان كما أن الشجرة إذا كبرت بعد صغر لم تصر غيرها ما كانت، وعلى هذا يصح أن يعظم خلق أهل النار وأجرامهم.

والجواب عن ذلك: أنه ليس في الآيات والأخبار المذكورة تصريح بأن هذه الأشياء المقبوضة والمرسلة، والأرواح هي التي تسمى الإنسان ويتوجه إليها المدح والذم والثواب والعقاب، وهذا هو محل النزاع، وأقرب الآيات إلى المعنى المتنازع فيه آية الشهداء والحكم عليهم بأنهم أحياء مع مشاهدة موت جثثهم والعلم به ضرورة، ونحن نقول: لا مانع من أن يحيي الله الجثث في قبورها كما هو الظاهر، والذي يقضي به كلام المفسرين. قال جار الله ما لفظه: بل أحسبهم أحياء عند ربهم مقربون عنده ذووا زلفى كقوله: ﴿فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾[فصلت:٣٨] يرزقون مثل ما يرزق سائر الأحياء يأكلون ويشربون، وهو تأكيد لكونهم أحياء ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعم برزق الله. انتهى.

وما هذه الآيات إلا دالة على ثبوت الروح وهو /١٦/ أمر منعنا من الخوض فيه، وحجب عنا العلم به، وتلك مسألة أخرى غير ما نحن فيه فإنه روح للإنسان لا أنه هو الإنسان، وأما الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام فقد حكم بأن المراد بالإنسان وهو المقبوض والمرسل والمحيا، والذي في أجواف الطير الخضر هو الجملة التي لا يصح كون الحي حياً إلا بها وبحصول مجموعها، وهي متصلة بالهيكل هذا المشاهد كاتصال جسد المهزول بأجزاء سمنه، فقد صارت الجملة المذكورة التي هي الإنسان في الحقيقة متصلة بهذه الزيادة وصارت الزيادة داخلة في حكمها، وكل حياة في أصل تلك الجملة قد صارت موجبة صفة الحيية ولهذه الزيادة، وكذلك أجزاء الحياة التي في الأجزاء الزوائد، فثبت أن الإنسان جملة لطيفة في هذا الهيكل المشاهد لا تصح حياته إلا بمجموعها، وهي التي تنزع عن الهيكل فتبطل حياته،

شيبة بن ربيعة، ويا أمية بن خلف، ويا أبا جهل بن هشام» فعدد من كان منهم في القليب: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ فإني قد وجدت ما وعدني ربي حقاً» فقال المسلمون: يا رسول الله، أتنادي قوماً قد جيفوا، قال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنهم لا يستطيعون أن يجيبوني».

....

والتي تنزعها ملائكة الموت بأمر ربها وتمكينه لهم من ذلك، وهي الموضوعة في أجواف الطير المسكة عند الموت المرسلة عند النوم المناداة يوم القليب المشاهدة من الأنبياء ليلة المعراج، وهي والهيكل في حال الحياة كالشيء الواحد لأن الحياة الحالة فيها توجب صفة الحيية لكل ما اتصل بها من الأجزاء التي فيها حياة.

قال عليه السلام: وعلى هذا يستقيم قولنا إن الإنسان هو هذا الشخص المشاهد وإن كان في التحقيق هو الجملة التي لا يكون الحي حياً إلا بمجموعها وسائر الأجزاء تابعة غير مقصودة. هذا حاصل ما ذكره عليه السلام، وهو كما ترى فيه تكلف وتعسف، وهكذا حال الإنسان إذا حاول أن يعلم ما تفرد الله بعلمه ولم ينصب لنا دليلاً عليه ولا جعل للعقل فيه مجالاً، ذهب كل مذهب ولم يفز بمطلب، والأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها أجزاء قليلة يسيرة، فكيف يصح أن تكون هي الموجودة المشاهدة ليلة المعراج، والمعلوم من لفظ الحديث إن صح أنها صور واضحة وأشخاص كاملة ذات أعضاء وجوارح ووجوه موصوفة خلقتها، فلو كانت هي المنزوعة المقبوضة حال النوم لوجب بطلان حياة النائم حال نومه حتى يستيقظ بعد ردها، ومعلوم أنه حي في حال نومه ولهذا يدرك، وكان يجب إذا قطعنا جسد الميت وفتحنا جسده أن نجد مكان تلك الجملة في جسده مفرغاً إذ قد انتزعت الجملة من وسطه، ثم من المعلوم أن الإنسان هو العالم المريد الكاره الظان الناظر، وهذه معان لا توجد ولا تحل إلا في القلب، فأخبرنا هل القلب من تلك الجملة، فهذا يقضي بأنها كثيرة واسعة إذ القلب مع كبره جزء منها، وقد قلت إنها هي الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها، أو ليس القلب منها فكيف تكون هي العالمة الناظرة المريدة الكارهة، وهذه المعاني في أجزاء غيرها لو ذهبت لم يقدح ذهابها في كونها إنساناً عالماً ظاناً ناظراً مريداً كارهاً، وغير هذا من الإشكالات التي يمكن إيرادها على هذه المقالة لا محالة.

والحق الذي لا مدفع له ولا محيد عنه أن الإنسان العاقل المكلف الممدوح المذموم المثاب المعاقب هو هذا الشخص المشاهد، وأن النفس والروح التي أشير في الآيات والأخبار إليها

....

هو أمر لا يمكن الوصول إلى معرفته حقيقة إلا بالسمع، ولم ينصب الله لنا دليلاً على معرفة حقيقته يتضمن التصريح بذلك، بل قضت حكمته بإبهام ذلك علينا لمصلحة علمها لنا في الإبهام، فلا نتكلف علم مالم نعلم، يا بردها على القلب قولك فيما لا تعلم لا أعلم.

وقد أورد المهدي على نفسه سؤالات في تحقيق ما ذهب إليه والكشف عنه، وتكلف الجواب عنها، واعترف في البعض منها بعدم القطع والرجوع إلى الظن والتبخيت، وعن ذلك كله مندوحة، وكل ذلك بناء منه عليه السلام على أن العلم بالروح ممكن، وأن الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾[الإسراء:٨٥]، لا تقضي بأنه حجب العلم به، فإنه أورد سؤالاً حاصله كيف حار النظر في الروح والقطع بتميزها وقد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعلم الجواب عنها، واعترف بعدم إدراك حقيقتها مع علو درجته وارتفاع منزلته في العقل، ومع كون السمع لا يعلم إلا منه، فكيف لا يعلم الروح بما تنزل عليه ونعلمه نحن؟

وأجاب: بأن الآية لا تقضي بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يعلم الروح، ويحتمل أنه إنما أبهم الجواب على اليهود فيه لأنه أمر بإبهامه مع عدم جهله به، فلم يضف الجهل إلا إلى السائلين إذ قال: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء:٨٥]، ولم يقل: وما أُوتيتَ، وإن فرض عدم علمه بها وأن عقله صلى الله عليه وآله وسلم لم يدرك معرفة حقيقتها فمن الجائز أن الله سبحانه حجب عنه صلى الله عليه وآله وسلم العلم بها دوننا كما منعه من الشعر والخط، وأيضاً فمن الجائز أنه يمكنه النظر فيها والعلم بها لكنه لم يجتهد في النظر ولا بلغ الغاية فيه لعدم تكليفه بذلك، ولا يجب في النبي أن يكون أعرف الناس في كل شيء، فلا إشكال على من نظر في الروح وتكلم بما أداه إليه عقله في معرفته، وهذا الجواب كما ترى.

وقد روي في (الكشاف) عن أبي بريدة أنه قال: لقد مضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما يعلم الروح. قال: والأكثر على أنه الروح الذي في الحيوان سألوه عن حقيقته فأخبر أنه من أمر الله أي مما استأثر بعلمه، وقيل: هو خلق عظيم روحاني أعظم من الملك. وقيل: جبريل.



فصل/في حسن التكليف وبيان وجه الحكمة فيه

أما حسنه فلأنه فعل الله تعالى، وتقدم أن الله لا يفعل القبيح.

وأما وجه الحكمة فيه فكونه تعريضاً للمكلف إلى درجات لا تنال إلا به، وهو الثواب الدائم الذي قد تقرر أنه لا يحسن الابتداء به، ومعنى كون الله تعالى عرضنا لذلك هو أنه أعلمنا ما نستحق به الثواب فعلاً وتركاً ومكنّا من ذلك وأزاح عللنا فيه وجعله شاقاً لنستحق به الثواب.

قال: وروي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما قال لهم ذلك يعني قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ قالوا: نحن مختصون بهذا الخطاب أم أنت معنا فيه؟ فقال: «بل نحن وأنتم لم نؤت من العلم إلا قليلاً» فقالوا: ما أعجب شأنك ساعة تقول: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[البقرة:٢٦٩] وساعة تقول هذا.[1]

(فصل في حسن التكليف وبيان وجه الحكمة فيه)

قوله: (**وجعله شاقاً لنستحق به الثواب**).

عد كونه شاقاً من معاني التعريض للثواب لأنه لو لم يكن شاقاً لم يستحق عليه ثواب، إذ لا ثواب مع عدم المشقة في الفعل المكلف به أو سببه أو ما يتصل به، إذ لو استحق الثواب بغير مشقة لم يكن فرق بين ما كلفنا به وبين ما نلتذ به من الطعام والشراب والنوم، ومعلوم أن عدم استحقاق الثواب على هذه الملاذ إنما هو لعدم المشقة فيها، ولأن الثواب جزاء على الأعمال كالأجرة عليها، فكما أن من استعمل الغير في عمل يسير لا يستحق عليه أجرة لعدم مشقته فكذلك الطاعات لو لم يكن فيها مشقة لا نستحق الثواب عليها. هذا ما ذكره أصحابنا. وفيه نظر، أما أولاً: فلقولهم إن عدم استحقاق الثواب على الملاذ إنما هو لعدم المشقة، فإنه يمكن أن يقال بل لعدم التكليف بها ولعدم حصول المصلحة الدينية فيها.

---

(١) ـ فنزلت: ﴿و وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾[لقمان: ٢٧]. قال جار الله: وليس ما قالوه بلازم فإن الشيء يوصف بالقلة مضافاً إلى ما فوقه، وبالكثرة مضافاً إلى ما تحته، فالحكمة التي أوتيها العبد خير كثير في نفسها، وقليل بالإضافة إلى علم الله اهـ حاشية في الأصل.

واعلم /٢٧١/ أنا إذا أتينا بما كلفنه ولم نفسده أثابنا عليه، فعند تكامل هذه نكون قد عرضنا لهذه الدرجات وأحسن إلينا بهذا التعريض.

وأما ثانياً: فقياسهم على العمل اليسير في عدم استحقاق الأجرة عليه، وهو قياس غير صحيح فإن العمل اليسير لا يستحق عليه أجرة ولو لحقت به مشقة، فالعلة كونه يسيراً يتسامح بمثله في العادة لا كونه لا مشقة فيه.

وأما ثالثاً: فالملاذ قد يستحق عليها الثواب إذا قصد بها وجه الله كمن نوى بأكله التقوِّي على الطاعة وبلباسه ستر العورة وبنومه إمكان القيام للعبادة، وليس النية المذكورة تخرجها عن كونها ملاذاً، ولا تدخلها في كونها شاقة، وكذلك قد ورد السمع بإثابة الرجل على تقبيل زوجته ومداعبتها ونحو ذلك مما فيه غاية اللذة، وقولهم: إن المشقة فيما يتصل به من حفظ الفرج عن غير جائز الوطء كلام فارغ فإن ذلك أمر آخر كلفنا به فيه مشقة نثاب عليه ونعاقب على تركه، فكيف يجعل شرطاً في استحقاق الثواب على تلك الملاذ المتعلقة بالزوجة.

ثم اعلم أن أصحابنا يجعلون المشقة شرطاً في استحقاق الثواب ولا يجعلونها سبباً فيه فحينئذ لا يلزم أن يكون الثواب على قدر المشقة، لأن ذلك لا يلزم إلا مع جعلها سبباً للثواب، فالمسبب يقل بقلة السبب ويكثر بكثرته، وأما إذا كانت شرطاً لم يلزم ذلك، والسبب هو فعل الطاعة وترك المعصية، ولهذا يكثر الثواب بكثرتها ويقل بقلتها أي بكثرة موقعها في الوجه الذي لأجله وقع الوجوب أو الندب كما ورد في فضل ركعتين في الحرم فإنهما تفضلان الركعتين في غيره بكذا وكذا ضعفاً من الثواب، وكذلك صلاة الفريضة فيه، وما ذلك إلا لكون موقع الفريضة وهو لطفيتها والنافلة وهو تسهيله للفرائض أكثر مما إذا كانت /١٨/ الفريضة أو النافلة في غيره، وعلى هذا الاعتبار فقس.

قيل: والواجبات نوعان، نوع لا يختلف موقعه فلا يختلف القدر المستحق عليه في قلته وكثرته، وهي الواجبات العقلية فإنها إنما وجبت لوجوه تقع عليها، فلا يختلف موقعها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، ونوع يختلف موقعه فيختلف القدر المستحق عليه



قالت الملحدة: إنما يحسن هذا التعريض إذا عري عن وجوه القبح وهاهنا وجه قبح، وهو أن في التكليف إضراراً بنا، فهو بمنزلة من يجرح ثم يأسوا.

قلنا: إن الإضرار إنما يصير جهة في القبح إذا خلص عن النفع العظيم أو دفع الضرر العظيم، وضرر التكليف يحصل به نفع عظيم، وهو الثواب الدائم ، ويندفع به ضرر عظيم، وهو العقاب الدائم فمشقته كلا مشقة. يوضحه: أن العقلاء يستحسنون تحمل المشاق في الأسفار لمنافع مظنونة يسيرة منقطعة، فكيف لا نتحمل مشقة التكليف لمنافع عظيمة معلومة دائمة، وكذلك يتحملون ضرر الفصد والحجامة لظن دفع الضرر اليسير، فكيف بالضرر العظيم الذي نعلم اندفاعه بالطاعة، وقولهم هو بمنزلة من يجرح غيره ثم يأسوه ليس بوزان للمسألة؛ لأن الغرض هنا مجرد إنزال الضرر ومجرد إزالته، فلذلك قبح لكونه عبثاً وظلماً بخلاف التكليف، فإنه لا ينال الثواب إلا به، فوزانه ما يستحسنه العقلاء من تعريض الوالد لولده بالتعليم للمراتب السنيَّة التي لا تنال إلا بالعلوم.

من الثواب حسبما يتحصل من الغرض الذي لأجله شرع وهو الواجبات الشرعية كالصلاة والزكاة ونحوهما، فإنها إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، ويقع فيها التفاضل، فمنها ما يدعو إلى فعل واجبات كثيرة، ومنها ما لا يدعو إلا إلى فعل واجب واحد، ومنها ما يدعو إلى واجب ومندوب، ومنها ما لا يدعو إلا إلى واجب فقط، ويصح اختلاف ذلك بحسب الأمكنة والأزمنة والأشخاص، ولهذا كان ثواب ركعتين في الحرم أكثر من ثوابها في غيره، وصدورهما من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أفضل مما إذا صدرا من غيره، وصلاة بعض الأوقات كجوف الليل والسحر وبين الأذان والإقامة أفضل من الصلوات في غير هذه الأوقات، وهذا تقسيم وتعليل حسن على قواعد الأصحاب في وجه وجوب العقليات والشرعيات، والله سبحانه أعلم.

قوله: (**ويندفع به ضرر عظيم**)... إلى آخره. فيه نظر، لأن اندفاع العقاب ليس بالتكليف إذ لو عدم التكليف لم يثبت عقاب، فالعقاب من فروعه لا أنه يندفع به وإنما يندفع بالطاعة.

قوله: (**فإنه لا ينال الثواب إلا به**). وذلك لتضمنه التعظيم والابتداء به من غير استحقاق له

قالوا: كيف يحسن الإضرار بالمكلف بإلزام المشاق من دون مراضاة وذلك قبيح في الشاهد.

قلنا: إنما اعتبرنا الرضاء في الشاهد في الأمور التي يشتبه الحال فيها، وفي اختيار احتمال المشقة لأجلها، فإذا بلغ مبلغاً عظيماً لا يشتبه الحال في اختيار المشقة لأجله جاز إيصاله من دون مراضاة، وصار الحال فيه كالحال في تعليم الوالد لولده، فإنه يحسن من دون اعتبار مراضاة، لما كان المعلوم أن الصبي عند كمل عقله يُؤثر اختيار المشقة لأجل العلم، فصار حال العباد مع الباري تعالى في تدبير مصالحهم إن لم يزد على حال الوالد مع الولد لا ينقص حتى لو قدَّرنا أن بعض المكلفين لا يختار احتمال المشقة لنفع الثواب؛ لكان في حكم المولَّى عليه في أنه لا حكم لرضاه.

قالوا: فهلا استوت المخلوقات في التكليف الذي هو نعمة عظيمة عندكم.

قلنا: الابتداء بالتكليف نعمة من الله وتفضل، وليس يجب إذا تفضَّل على مخلوق أن يتفضل على آخر، وقولهم هذه محاباة لا تصح؛ لأن المحاباة مفاعلة، وهو أن تحسن إلى الغير ليحسن إليك، وهذا مستحيل في حقه تعالى.

لا يحسن لأن العقلاء يستقبحون تعظيم من لا يستحق التعظيم.

قوله: (**إنما اعتبر الرضاء في الشاهد في الأمور التي يشتبه الحال فيها**). فيه نظر فإن الرضاء معتبر مع عدم الاشتباه، وليس لأحدنا أن يُكره الغير على عمل يسير بعوض كبير عظيم خطير، فكان الأحسن في الجواب ما رجع إليه وإن لم نلخصه، وهو أن اعتبار الرضاء في الشاهد إنما هو لعدم الملك والولاية، ولهذا حسن الإكراه من السيد لعبده ومن الأب لطفله، والله سبحانه وتعالى هو المالك لنا الملك الحقيقي والمتولي علينا الولاية الحقيقية، فإن لم يزد حاله على حال السيد في حق عبده والوالد في حق والده بدرجات كبيرة لم تنقص.

قوله: (**وهو أن تحسن إلى الغير ليحسن إليك**). ظاهره أن المعتبر في المفاعلة صدور الفعل من أحد الفاعلين قصداً لأن يصدر إليه مثله، والمشهور أنها كما ذكره ابن مالك لاقتسام الفاعلية والمفعولية لفظاً والاشتراك فيهما معنى، يريد أن مثل جاءني زيد عمرو أتوني به ليكون زيد فاعلاً وعمرو مفعولاً في اللفظ، وفي المعنى أن كل واحد فاعل ومفعول.



فصل /في أن التكليف يحسن سواء قبل المكلف أو رد

اعلم أن تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر صار شبهة في نفي الصانع عند قوم، وفي إثبات ثان عند آخرين، وفي جواز كل قبيح عند المجبرة.

(فصل: في أن التكليف يحسن سواء قبل المكلف أو رد)

قوله: **(اعلم أن تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر صار شبهة)**... إلى آخره.

أما النافون للصانع بسببه فهم الملاحدة. قالوا: لو كان لهذا العالم صانع حكيم يريد الخير بخلقه لما كلف من هذه حاله مع علمه بأنه يعصي ويخالف ما أمر به ونهى عنه ثم يدخل النار، فليس إلا أنه لا صانع، وأما المثبتون للثاني فهم الثنوية والمجوس، قالوا: تكليف من هذه صفته قبيح والله لا يفعله فليس إلا أن فاعله غير الله، وأما المجبرة فإنهم قالوا: هذا صورته صورة القبيح فإذا فعله الله جاز أن يفعل غيره من القبائح كتعذيب من لا ذنب له وتكليف ما لا يطاق، ولكنهم مع ذلك يقضون بحسنه من جهة الله تعالى، وهذا أيضاً أعظم شبههم في نفي التحسين والتقبيح العقليين من حيث أنكروا كون مثل ذلك التعريض يحسن في الشاهد وكونه نعمة منه تعالى على المكلف بل هو مضرة عظيمة محضة لا أعظم منها، فلو صدر من أحدنا مثل ذلك لكان قبيحاً وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه، فعلمنا أنه لا يقبح منه قبيح، وهي أيضاً أعظم شبههم في نفي الغرض والحكمة، هذا ما ذكره أصحابنا في غير موضع من كتبهم، وفي نفسي شيء من حكمهم بأن تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر هو المؤدي للملحدة إلى نفي الصانع وللثنوية إلى إثبات الثاني، لأن الملحدة والثنوية لا يثبتون التكليف ولا يعترفون بالسمعيات ولا يثبتون الجنة والنار، فكيف يستقيم ما ذكروه عنهم.

قلت: ومما أدى إليه تكليف من هذه حاله القول بعدم قدرة الله على هدايته وتوفيقه، لأنه لو قدر على ذلك لوجب عليه، وإلا لقبح التكليف مع عدم فعل ما يلتطف به، وهو مذهب البهشمية وجمهور العدلية، وأدى أيضاً إلى القول بعدم التعذيب وإيصال العقاب إلى الكافرين والمذنبين، وهو قول طائفة من المسلمين.

ودليل حسنه على الجملة ما قد ثبت بالأدلة القاطعة أن الله تعالى عدلٌ حكيم، وأن أفعاله كلها حسنة، ثم لا يلزمنا العلم بوجه حسنه على التفصيل كما في كثير من الشرعيات، ولكنا نستدل على التفصيل تبرعاً.

وأما العدلية فذهبوا إلى حسنه وحسن إيصال العقاب بسببه، وأنه لا فرق في الحسن بين تكليف من المعلوم من حاله أنه يموت كافراً مستحقاً للعقاب وأنه يموت مؤمناً مستحقاً للثواب، لكن اختلفوا في وجه حسنه، فذهبت الزيدية والبصرية من المعتزلة إلى أن وجه حسنه أنه تعالى إنما أراد تعريضه للثواب بما يأتي ويذر من الأعمال وليس عليه تعالى أن يقبل. وذهب أكثر البغدادية إلى أنه إنما يحسن تكليفه حينئذ لنفع غيره، وصرح أبو القاسم بقبح هذا التكليف وأنه تعالى لا يفعله ولا يحسن منه إلا بأن يكون لطفاً لغيره من المكلفين، ثم اختلفوا فبعضهم اعتبر الكثرة، فلا بد أن يحصل اللطف بتكليفه لمكلفين فصاعداً، ومنهم من لم يعتبرها فقال: يحسن وإن كان المكلفون جماعة وماتوا على المعصية إذا حصل بذلك التطاف مكلف واحد ولو في طاعة واحدة.

وحُكي عن ابن الملاحمي أن وجه حسن تكليفه ما ذكرته البصرية، ولا بد فيه من لطف لغيره، وقد حكي هذا عن أبي الحسين أيضاً، وقيل: وجه حسنه وحسن تكليف من يموت مؤمناً مستحقاً للثواب لطف لغيره، وقد حكي هذا عن أبي الحسين أيضاً، وقيل: وجه حسنه وحسن تكليف من يموت مؤمناً مستحقاً للثواب ما لله تعالى عليهما من النعم ولا يعتبر غير ذلك.

قوله: **(ما قد ثبت بالأدلة القاطعة)**... إلى آخره. يقال: إنكم ما لم تدفعوا ما ادعاه الخصوم من قبح هذا التكليف لم يتم لكم ما استدللتم به من عدل الله وحكمته. وجوابه: أن العدل والحكمة قد قامت عليهما الأدلة القاطعة ولم ترد هذه الشبهة على أي أركان تلك الأدلة ومقدماتها من كونه تعالى عالماً بقبح القبيح وغنياً عنه وعالماً باستغنائه عنه، فلا يقدح ذلك فيما قد علمناه وتيقناه من العدل والحكمة، ومع تيقنهما نقطع بأن كل فعل التبس علينا وجه الحكمة فيه، فله وجه حكمة خفي عنا إذ مالم نعلمه أكثر مما علمناه.

فنقول: الوجه الذي حسن تكليف من المعلوم أنه يؤمن حاصل في تكليف من المعلوم أنه يكفر وهو كونه تعريضاً للثواب، ولا فرق بين التكليفين إلا أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه، والكافر أساء الاختيار لنفسه، وإساءته إلى نفسه لا تخرج التكليف عن كونه تعريضاً وإحساناً، كما أن من قدم طعاماً إلى جائعين ليدفعا به ضرر الجوع، وعلم أو غلب على ظنه أن أحدهما يأكل دون الآخر، فإن ذلك لا يخرج تقديمه للطعام عن كونه نعمة عليهما، فهذا الوجه يدل على استواء التكليفين في وجه الحُسْن، ويكون جواباً عن كل ما يذكره الخصوم على الجملة.

ووجه آخر وهو أنه لو قبح تكليف الكافر لأجل رده لَحَسُن تكليف المؤمن لأجل قبوله، فلا يتم إحسان الله تعالى ونعمته إلا بفعل أحدنا، وهو القبول،

قوله: (**كما أن من قدم طعاماً إلى جائعين**)... إلى آخره.

قد ورد عليه أنه لا مساواة بين الصورتين لأن الجائعين على شفاء جرف الهلاك، فتحسن إرادة استنقاذهما وإن لم يقبلا أو أحدهما، ولا كذلك الحيان قبل التكليف فإنهما في فسحة وسلامة ونعمة يتفضل الله عليهما بالحياة والملاذ من غير تكليف. وأجيب بأن حال الحيين قبل التكليف أبلغ في العطب من حال الجائعين لأن الضرر الذي ينزل بهما إذا لم يقبلا الطعام المقدم إليهما أكثر ما يكون زهوق الروح، والضرر النازل بالحيين إذا لم يقبلا هو فوت نعيم الأبد والتعظيم الذي لا يحد، والرزء في فوات ذلك أعظم وأجل من زهوق الروح.

قلت: وفيه نظر فإنه يجب بالعقل دفع الضرر وتحمل المشاق لأجله ولا يجب النظر في تحصيل النفع وإعمال الحيلة في ذلك ولا تحصل المشقة لأجله، وأوضح من ذلك الإشكال أن يقال: لا نسلم استواء الصورتين فإن المقدم للطعام إلى الجائعين محسن إليهما بتعريضه إياهما للنفع ودفع ما بهما من الضرر، ثم إذا لم يقبلا لم يوصل إليهما ضرراً بسبب عدم قبولهما ولم يعاقبهما عليه بخلاف المكلف أنه إذا لم يقبل ويفعل ما يفضي به إلى النعيم العظيم عوقب بالعقاب الشديد الأليم، فالقياس غير سليم ولا مستقيم، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: (**فلا يتم إحسان الباري تعالى ونعمته إلا بفعل أحدنا**).

فيه نظر لأن لهم أن يجعلوا إتمام الإحسان متوقفاً على علم الله بالقبول لا على نفس القبول.

وهذا مع كونه محالاً في الشاهد، وكونه يقتضي ألا تستقل نعمة الله بالتكليف فإنه يقتضي وقوف كل واحد من الأمرين على الآخر، فإنه لو لا حسن تكليفه تعالى ما تأتى من المكلَّف القبول، ولولا قبول المكلف لما حسن تكليفه.

ووجه آخر جملي، يقال: ليس يخلو قبح هذا التكليف، إما أن يرجع إلى المكلف وهو علمه بأن المكلف لا يقبل، وسنبين أنه لا تأثير للعلم بعدم القبول في حسن التمكين من النفع. وإما أن يرجع إلى المكلف وليس إلا كونه يختار الكفر، وهذا يتأخر عن التكليف، فلا يصح أن يكون علة في قبحه؛ لأن وجه الحسن والقبح يجب أن يقارن.

ووجه آخر جملي، لو قبح تكليف الكافر لقبح ما لولاه توجه التكليف عليه كالعقل والقدرة والآلة ونحو ذلك، ولوجب فيمن كلف أن يقطع بكونه من أهل الجنة، وفي العلم بذلك مفسدة ظاهرة، فثبت بهذه الوجوه حسن هذا التكليف، ودفع ما يوردونه على الجملة.

قوله: (**وهذا مع كونه محالاً في الشاهد**)... إلى آخره.

يعني باستحالته أنا نعلم أنه لا يتوقف كون إحسان أحدنا إلى غيره نعمة على قبوله.

قوله: (**فإنه لولا حسن تكليفه تعالى**)... إلى آخره. فيه نظر لأن قبول المكلف للتكليف لا يتوقف على حسنه بل على إيقاعه، فإنه يمكن قبول التكليف حسناً كان أو قبيحاً، ولعله أراد أنه لا يتأتى من المكلف القبول الحسن إلا مع حسن تكليفه تعالى وفيه تكلف.

قوله: (**لأن وجه الحسن والقبح يجب أن يقارن**). هذا صحيح ووجهه ظاهر فإنهما المؤثران في الحسن والقبح، ولا يتأخر المؤثر عن الأثر وإن كان قاضي القضاة قد ذكر أنه يصح في وجه الحسن التقدم كنشر الصحف ونصب الموازين وإنطاق الجوارح، فإن وجه حسنه علم المكلف به ليكون لطفاً له وذلك متقدم، والتأخر نحو أن يحتجم أحدنا أو يفتصد أو يشرب دواء كريهاً، فإن وجه حسنه كونه دفعاً للضرر وهو متأخر، ويمكن أن يقال: بل الوجه في حسنه العلم بكونه يندفع به الضرر وهو مقارن، ووجه الحسن في النوع الأول تصديق الإخبار به والوفاء بالوعد به والإخبار هو اللطف، والله سبحانه أعلم.

قوله: (**ولوجب فيمن كلف أن يقطع بأنه من أهل الجنة**).

ثم إنا نبطل شبههم على التفصيل شبهة شبهة بعون الله تعالى:-

قالوا: علم المكلف بعدم القبول جهة في قبح التكليف.

قلنا: لو كان كذلك لكان غالب الظن بأنه لا يقبل يجري مجرى العلم لاستواء العلم والظن فيما يرجع إلى المنافع والمضار، فكان لا يحسن من أحدنا أن يقدم إلى الغير طعاماً ويدعو إلى الإسلام من يغلب على ظنه أنه لا يقبل، فلما علمنا حسن ذلك مع الظن بأنه لا يقبل علمنا حسنه مع العلم بأنه لا يقبل.

يعني للبناء على قبح تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر مع القطع بأن الله لا يفعل القبيح، وقد استدل الشيخ أبو الحسين على حسن هذا التكليف بأنه لو قبح لقبح لكونه ظلماً أو عبثاً، إذ لا وجه يقتضي قبحه يمكن الإشارة إليه غير ما ذكر، لا يصح أن يقبح لكونه ظلماً لأنه إن جعل ظلماً لما يتبعه من العقوبة فلم يعاقب على نفس التكليف وإنما عوقب على فعل قبيح أو ترك واجب وهما جهتان لحسن العقاب، فليس العقاب ظلماً، وإن جعل ظلماً لما يلحق من المشقة بسببه في الفعل أو الترك، فالكافر الذي فرضنا الكلام فيه لم يفعل واجباً ولم يترك قبيحاً فلم تلحقه مشقة، ولأنه يلزم في المؤمن أن يكون تكليفه ظلماً لأنه الذي لحقته المشقة، وإن جعل ظلماً لأن التكليف ضرر في نفسه فهذا الوجه ثابت في المؤمن، فيكون تكليفه ظلماً ونفس التكليف لا ضرر فيه ولا مشقة، فبطل أنْ يكون الوجه كونه ظلماً إذ لا يتعقل كونه ظلماً إلا من الوجوه المذكورة وقد أبطلناها، ولا يصح أن يجعل الوجه كونه عبثاً لأن العبث ما لا غرض فيه أصلاً، أو ما عري عن غرض مثله، لا يجوز أن يكون من النوع الأول لأن الغرض فيه حاصل، ولا من النوع الثاني فإن التعريض لتلك المنافع العظيمة الدائمة غرض مثله بلا شك إذ مشاق التكليف يسيرة بالنظر إلى ما يحصل بها من نعيم الأبد.

قوله: (**قلنا: لو كان كذلك لكان غالب الظن**)... إلى آخره.

ما ذكره فيه نظر من وجهين، أحدهما: أنه قاس الأضعف وهو الظن على الأقوى وهو العلم، وألزم من إثبات الحكم مع العلم ثبوته مع الظن، وبينهما فرق واضح، ومن حق الفرع مساواته للأصل إن لم يكن زائداً عليه، ثانيهما: قياس تكليف من يعلم أنه لا يؤمن على من

قالوا: العلم بالقبول شرط في حسن التكليف.

قلنا: إذاً يقبح كل أمر ونهي في الشاهد؛ لأن أحدنا لا يمكنه القطع على ما يكون في المستقبل، ومعلوم حسن ذلك مع الشك، بل مع الظن لعدم القبول.

قالوا: إذا أمر الوالد ولده بالتجارة وطلب المنافع وهو يعلم أنه يهلك دونها ولا يصل إليها قبح منه.

قلنا: إنما قبح منه لأنه إنما أمر ولده بذلك لنفع نفسه وليحصل له زيادة مسرة بما يصل إلى ولده من المنافع، فمتى أمره مع العلم بأنه يهلك دونها كان ناقضاً لغرضه، وكالجالب على نفسه ضرراً وغماً، والباري تعالى لا يصح فيه شيء من ذلك، فلم يقبح منه، وصار كمن يستدعي الغير إلى الدين والصلاح ليحصل له نفع عظيم، وهو يعلم أنه لا يقبل.

قالوا: تكليف من لا يقبل إضرار به لا نفع له لتأديته إلى هلاكه.

قلنا: الضرر الذي لحقه لم يكن لأجل التكليف بل لأجل الكفر، وإن كان لا يصح إلا مع التكليف فليس يقتضي ذلك كون التكليف سبباً للمضرة، وإلا وجب أن تكون القدرة والآلة والعلم سبباً للمضرة؛ لأن الكفر لا يصح إلا معها، بل كان يجب أن تكون حياة المقتول سبباً في قتله؛ لأنه لولاها لما صح القتل وخلافه معلوم.

قدم إليه الطعام مع العلم بأنه لا يقبل، وليس وزانهما واحداً إلا لو كان يحسن تقديم الطعام إلى من لا يقبل ويقتل مثلاً لعدم قبوله، ولعله نظر إلى عبارتهم حيث جعلوا عدم القبول هو الوجه في القبح من غير أن يشترطوا في وجه القبح إفضاء ذلك إلى عقابه وإنزال الضرر به.

والأولى في الجواب: منع أن يكون عدم القبول وجهاً في القبح، وأن العقل لا يقضي بذلك إذن لشاركناهم في العلم بالقبح لمشاركتنا إياهم في العلم بما جعلوه وجهاً للقبح.

قوله: (**إنما قبح منه لأنه إنما يأمر ولده**)... إلى آخره. كان الأقوى والأولى في الجواب أن يقال: إنما قبح ذلك لأن الغرض من أمر الولد بالتجارة وصوله إلى النفع، فإذا كان يعلم عدم حصول ذلك ووقوع ضده لم يحسن منه أمره بذلك، والغرض في تكليف الله العبد تعريضه للمنافع التي لا تنال إلا بالتكليف، وقد حصل وعدم انتفاعه به أُتي فيه من جهة نفسه.



والحاصل أن التكليف تمكين المكلف من نفع نفسه والإضرار بها كالقدرة والآلة والعلم، ونحو ذلك.

قالوا: لو كان غرضه تعالى بالتكليف نفع المكلف لمنعه من الكفر.

قلنا: إن أردتم يمنعه بالقهر والجبر، فذلك يبطل التكليف الذي هو تعريض للنفع، فكأنكم قلتم: لو أراد النفع لفعل ما يبطل النفع، وإن أردتم به المنع الذي معه يبقى التكليف فليس إلا النهي والوعيد، وقد فعله الله تعالى.

قالوا: وكيف عدل الباري بالمكلف عن النفع المتيقن الذي هو التفضل إلى التكليف الذي هو سبب فوات النفع، بل في حصول الضرر.

قلنا: التكليف أيضاً تفضل وليس على الله اقتراح في اختيار تفضل على تفضل، على أن النعمة بالتكليف أفضل لتأدية ذلك إلى المنافع العظيمة، وصار كالوالد فإنه يعدل بولده عن الراحة إلى المشاق لتأدية ذلك إلى المنافع.

وقولهم: إن التفضل متيقن غير صحيح؛ لأنه غير واجب، فمن أين أنه متيقن؟

وقولهم: إن التكليف سبب في فوات النفع وحصول الضرر باطل بما قلمنا من أن السبب في ذلك هو المعصية.

وإنما قلنا: إن هذا أولى لأن قصر الغرض في أمر الوالد ولده بالاتجار /٢١/ على ما ذكره فيه نظر، فإن الوالد يقصد مع ذلك حصول النفع لولده.

قوله: (**كالقدرة والآلة والعلم**).

أما القدرة والآلة فالكلام فيهما مستقيم، وأما العلم فليس كونه تمكيناً من النفع والضرر بالواضح.

قوله: (**وقولهم إن التفضل متيقن**)... إلى آخره.

فيه نظر لأنهم ما أرادوا بأنه متيقن أنه كائن لا محالة، بل أرادوا أن يقع التفضل حيث أوصلت إليه المنافع التي كلف ليصل إليها تفضلاً يكون متيقناً، إذ لا يلحقه ضرر بوجه بخلاف التكليف فإنه إن قبل وصل إلى النفع، وإن لم يقبل فات النفع ولحقه ضرر كبير.

يوضحه أنه قد كان يحسن من جهة العقل أن يعفو عن الكافر.

قالوا: إذا علم الله أنه لا يؤمن استحال أن يريد منه الإيمان.

قلنا: ومن سلم لكم أن الإرادة تطابق العلم، بل كلما يصح حدوثه يصح أن يراد، ولهذا يريد أحدنا ما يشك في وقوعه، بل ما يعلم أنه لا يقع كإرادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إيمان أبي لهب[1] وكإرادتنا من الكفار أن يؤمنوا دفعة واحدة مع أنا نعلم بالعادة أن ذلك لا يقع.

قالوا: لو كان غرضه تعالى نفع المكلف لكلفه على وجه آخر يعلم معه حصول النفع وزوال الضرر.

قلنا: هذا مبني على أن في التكليف جهة أخرى تقوم مقام هذه في الغرض، ولسنا نسلمه، كما لا يمكن الوالد إبلاغ ولده درجات الكمال من غير طريقة التعليم.

قالوا: بل هنا جهة أخرى وهي النوافل التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها، فهلاً اقتصر في التكليف عليها.

قلنا: لا يحسن التكليف بالنوافل إلا على جهة التبع للواجبات عند من جعل جهة التكليف بها كونها مسهلة للفرائض، فأما من يجعل الجهة في ذلك كونها لطفاً في مندوبات عقليّة فيقتصر على أن النفع في الواجبات أعظم، فتكون /٢٧٤/ النعمة في التكليف بها أعظم، والراد لذلك أتي من جهة نفسه.

قوله: (**يوضحه أنه قد كان يحسن من جهة العقل**)... إلى آخره.

يعني وفي ذلك دلالة على أن التكليف ليس هو السبب في الضرر إذاً لم يحسن العفو من جهة العقل، فتبين أن السبب هو المعصية التي هي ذنب يقتضي ثبوت حق العقوبة للمعصي ويحسن من جهة العقل أن يسمح حقه.

قوله: (**كونها مسهلة للفرائض**). ليس المراد بذلك أنها تدعو إلى فعل الفرائض بل المراد أن

---

(١) ـ عبد العزى بن عبدالمطلب بن هاشم من قريش، عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأحد الأشراف الشجعان في الجاهلية، ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام، كان غنياً كبر عليه أن يتبع ديناً جاء به ابن أخيه فآذى أنصاره وحرض عليهم وقاتلهم وفي الآية ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴾ [المسد: ١، ٢]، وكان أحمر الوجه مشرقاً فلقب في الجاهلية بأبي لهب، مات بعد وقعة بدر بأيام ولم يشهدها (أعلام ج/٤/ص/١٢).

وله أن يقول أيضاً: ليس يصح أن يكلفه بالنوافل إلا بشروط حصولها معها ومع الواجبات وترك المقبحات على سواء.

منها أن يقدره عليها والقدرة تتعلق بالكل على سواء، ومنها أن يكمل له عقله، ومن جملة كمال العقل العلم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات، ومنها أن يجعلها شاقة بخلق النفرة عنها، ومتى تكاملت شرائط التكليف بالجميع وجب التكليف بالجميع، على أن كثيراً من الناس أوجب تمام النوافل عند الدخول فيها، ومن تركها بعد الدخول استحق العقاب، فقد بطل غرض السائل من أن النوافل لا يستحق بتركها عقاب.

قالوا: كيف يحسن هذا التكليف منه تعالى وعندكم أنه أحسن نظر للمكلفين منهم لأنفسهم؟

قلنا: هو كذلك فيما يتعلق بالتعريض بالتكليف والتمكين والألطاف ونحو ذلك لا على الإطلاق، ولهذا إذا قدمنا الطعام للجائع مع علمنا أنه لا يأكل ثم ذمه العقلاء على كونه لم يأكل فلا يقال: قد أسأنا الاختيار له حين اخترنا تقديم الطعام الذي حسن ذمه لأجل رده.

الإنسان إذا تعودها وداوم عليها سهل عليه فعل الفرائض، كما أن من تعود السفر سهل عليه بعد ذلك وإن لم يكن السفر الماضي داعياً له إلى السفر الآخر.

قوله: (**على أن كثيراً من الناس أوجب إتمام النوافل**). يعني زيد بن علي عليه السلام وأبا حنيفة واتباعهما جعلوا نوافل الصلاة ونحوها كنافلة الحج في وجوب الإتمام بعد الشروع.

قوله: (**فقد بطل غرض السائل**).

فيه نظر لأن قول زيد وأبي حنيفة بوجوب الإتمام لا يبطل غرضه من أنه لا يستحق بتركها من الأصل عقاب، وأيضاً فلا يستحقه بترك الإتمام عند الجمهور.

قوله: (**فيما يتعلق بالتعريض بالتكليف والتمكين والألطاف ونحو ذلك**).

يعني فقد أحسن سبحانه وتعالى الاختيار له بأن عرضه لمنافع عظيمة بتكليفه إياه، وبأن مكنه من الوصول إلى ذلك ولطف به، وأراد بنحو ذلك حسن البيان له والإيضاح والتبقية وقتاً يتمكن فيه من ذلك.

قالوا: عندكم أن الله إذا علم أن عند تكليف زيد يكفر عمرو، وقبح هذا التكليف، فكذلك يقبح إذا علم أنه إن كلف زيداً كفر، قلنا: إنما يقبح التكليف في الموضعين إذا علم الله أنه يكفر لأجل التكليف، ومن المعلوم من حاله أنه يكفر لم يكفر لأجل التكليف، بل لسوء اخيتاره، والتكليف تمكين من الكفر كالقدرة والآلة.

قالوا: يقبح من أحدنا إدلاء الحبل إلى الغريق إذا علم أنه يخنق به نفسه، وإن كان غرضه تخليصه، فكذلك يقبح تكليف من المعلوم أنه يهلك به نفسه وإن كان غرضه تعريضه.

قلنا: هذا مبني على أن المكلَّف أهلك نفسه بالتكليف كما خنق الغريق نفسه بالحبل، وليس كذلك وإنما أهلك نفسه بالكفر الذي لا يصح إلا مع التكليف.

على أن ما ذكروه لا يصح على الإطلاق، بل يجب أن يفصل القول فيه، فيقال: إن كان الغريق لا يقدر على تخليص نفسه إلا بإدلاء الحبل وقصد المدلي تخليصه حسن منه ولو علم أنه يخنق به نفسه، وإن كان الغريق يمكنه أن يخلص نفسه بغير الحبل كان إدلاء الحبل والحال هذه يجري مجرى المفسدة فيقبح، وليس هذا حال التكليف، فإن المكلف لا يتمكن من تخليص نفسه ولا من هلاكها إلا بالتكليف، وحسن هذا التمكين في الموضعين واحد لأن الغرض واحد.

قوله: (**إنما يقبح التكليف في الموضعين**)... إلى آخره.

تلخيص الجواب وتحقيقه: أنه إنما قبح تكليف زيد إذا كان يكفر لأجله عمرو لكونه مفسدة وكل مفسدة قبيحة، وأما تلكيفه مع العلم بأنه نفسه يكفر فليس من قبيل المفسدة بل هو بيان لما كلف به بالعلوم الضرورية وتنصيب الأدلة، ومن حق المفسدة أن تكون بعد البيان والتمكين وكذلك اللطف، فلا يتصور أن يكون تكليف الإنسان لنفسه مفسدة في حقه ولا لطفاً ويتصور ذلك في حق غيره.

قوله: (**إن كان الغريق لا يقدر على تخليص نفسه إلا بإدلاء الحبل**).

يعني ولا يتمكن من إهلاكها إلا بذلك.

قوله: (**لأن الغرض واحد**).

يعني وهو التعريض للنفع الذي لا ينال إلا بذلك.

قالوا: إذا لم يحصل المقصود بالتكليف وهو الإيمان كان عبثاً.

قلنا: الغرض بالتكليف هو التعريض /٢٧٥/ للنفع والتمكين منه لا نفس الإيمان.

يوضحه أن التمكين من النفع يجري عند العقلاء مجرى النفع في حسنه وكونه نعمة، ولولا هذا لم يثبت في الشاهد نعمة لأحد على أحد؛ لأن أكثر ما يفعله المنعمون في الشاهد التمكين من النفع.

تنبيه:

ذهب أهل الأصلح من أصحابنا البغداديين إلى أن الوجه في حسن تكليف[1] من المعلوم أنه يكفر هو؛ كونه لطفاً للغير بأن يعلم الله أنه إذا كلف قوماً آمن آخرون أكثر منهم أو دونهم بحسب اختلاف بين أهل هذه المقالة.

قوله: (**قلنا الغرض بالتكليف**).

يعني التكليف الذي هو إكمال علوم العقل، فقد ذكر بعض أصحابنا [المهدي عليه السلام] أن للتكليف في لسانهم مجريين:

أحدهما: هذا ولا كلام أن الغرض به التعريض للمنافع العظيمة والتمكين[2] من الوصول إليها .

والثاني: إرادته منهم فعل الواجبات وترك المقبحات وأمره ونهيه بذلك، والغرض بهذا حصول الطاعات وترك المعاصي وهو الذي قصدوه بقولهم في الاحتجاج على وجوب اللطف لو لم يلطف بهم لكان ناقضاً لغرضه بالتكليف أرادوا بالتكليف هذا المعنى الأخير، وأما بالمعنى الأول فالغرض به التعريض للمنافع وقد حصل سواء فعل اللطف أم لا .

قوله: (**لأن أكثر ما يفعله المنعمون في الشاهد**)... إلى آخره.

يعني كإعطاء الدراهم والدنانير مما لا ينتفع به نفسه بل يتوصل به إلى النفع.

قوله: (**بحسب اختلاف بين أهل هذه المقالة**).

(١) ـ في الأصل التكليف، والصواب ما أثبتناه.

(٢) ـ في (ب): التمكن.

وهذا عند الجمهور باطل؛ لأنه يلحق الكافر بهذا التكليف ضرر ولا يكفي في حسن هذا الإضرار أن ينتفع به الغير، بل لا بد أن يكون النفع راجعاً إلى المضرور، ويكون انتفاع غيره تبعاً لنفعه، كما يقوله في إنزال الألم بغير المكلفين ليعتبر المكلَّفون، فإن للمؤلَمين نفعاً واعتبار المعتبرين تبعٌ له، ولولا هذا لما قبح ظلم قط في الشاهد؛ لأنه وإن استنصر المظلوم فالظالم ينتفع.

فصل/في ما يتناوله التكليف من الأفعال والتروك

اعلم أن التكليف إما أن يكون بأن يفعل أو بأن لا يفعل إن كان بأن يفعل، فإما أن يستحق الذم بالترك فهو الواجب، أو لا فهو المندوب، و إن كان بأن لا يفعل فإما أن يستحق الذم بفعله فهو القبيح أو لا فهو المكروه، وما عدا ذلك مما لا مدخل له في مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، فلا يتناوله التكليف.

يعني فإن بعضهم لم يعتبر الكثرة بل بنى على أنه يحسن تكليف جماعة يعلم الله أنهم يموتون على الكفر لالتطاف مكلف واحد وبعضهم اعتبر الكثرة واشترط أن يكون تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر لطفاً لاثنين فصاعداً وهو المشهور عن أبي القاسم.

(فصل: فيما يتناوله التكليف من الأفعال والتروك)

قوله: (**أو بألا يفعل**). هذا بناء على ما هو المختار من مذهب أبي هاشم وأتباعه، وهو أن لا تفعل جهة كافية في استحقاق المدح والذم ويتعلق بها التكليف، وفيه خلاف وسيأتي تحقيقه في باب الوعد والوعيد إن شاء الله تعالى.

تنبيه:

قد يذكر فيما يتناوله التكليف عبارة أخرى غير عبارة / ٢٢/ المصنف هذه فيقال: الذي يتناوله التكليف فعل وترك، والفعل علم وعمل، والعلم فرض عين وهو العلم بالمسائل الإلهية وما ينبني العلم بها على العلم به، وكذلك العلم بأصول الشرائع كالعلم بوجوب الصلاة وتفاصيل أركانها الواجبة وأذكارها والعلم بوجوب الصوم والحج والزكاة ونحو ذلك في حق من وجب عليه عمل في ذلك، وفرض كفاية وهو العلم بالمعلومات الدينية التي



فصل /في شرائط حسن التكليف

هي على أربعة أضرب:

منها ما يرجع إلى التكليف. ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به. ومنها ما يرجع إلى المكلف. ومنها ما يرجع إلى المكلِّف.

أما ما يرجع إلى التكليف فشرطان:

الأول: أن يتقدم على وقت الفعل بزمان يمكن المكلف فيه أن ينظر فيعلم صفة ما كلفه ليتمكن من تأديته على الوجه الذي كلفه.

الثاني: أن لا يكون فيه مفسدة للمكلف ولا لغيره، نحو أن يعلم أنه إذا كلّف زيداً كفر أو كفر عمرو لأجل التكليف، ولا خلاف بين الشيوخ في قبح التكليف إذا كان فيه مفسدة، وإنما اختلفوا في أعيان مسائل هل هي بصفة التمكين فلا يقبح، أو بصفة المفسدة فيقبح.

منها: تبقية إبليس لعنه الله وتمكينه من الوسوسة والإضلال.

قال أبو علي: لا بد أن يعلم الله أن المكلف كان يعصي سواء أغواه الشيطان وأضله أم لا، وإلا كان تبقية الشيطان وتمكينه من الوسوسة بصفة المفسدة.

ليس على العالم بها فيها عمل كالعلم بأحكام الحيض في حق من لا يباح له الاستمتاع بذات الحيض، والعلم بتفاصيل أحكام الزكاة في حق من لا تجب عليه، والعلم بمناسك الحج في حق من لا يجب عليه ونحو ذلك.

فأما العمل والترك فأثرهما ظاهر، والكلام في تقسيمها يطول وهو مذكور في مواضعه.

(فصل في شرائط حسن التكليف)

قوله: (**نحو أن يعلم الله أنه إذا كلف زيداً**). فيه نظر فإن المفسدة من حقها أن تكون أمراً زائداً على التكليف اللهم إلا إذا قصد في فعل معين كأن يعلم الله من حال زيد بعد أن قد صار من جملة المكلفين أنه إذا كلفه بهذا الفعل المعين، أو الترك المعين كفر لأجل ذلك، فهذا التكليف مفسدة ولا يحسن، وأما أصل تكليفه فلا يصح أن يعد مفسدة في حقه.

وقل أبو هاشم: بل يحسن تبقية إبليس وإن علم الله أن المكلف لا يضل إلا بوسوسته؛ لأن في تبقيته زيادة مشقة على المكلف وفي مدافعته كثرة ثواب، فيصير كالتكليف المبتدأ، فمتى أطاعه المكلف فقد أتي من جهة نفسه.

يوضحه حكايته تعالى عن إبليس ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم:٢٢]، ونحو ذلك مما يدل من الآيات على أن المكلف /٢٧٦/ يطيع إبليس، وقد نسب الله تعالى الإغواء إلى إبليس وغيره في عدة مواضع.

حجة أبي علي أن الله تعالى أمر بقتل الغلام لما كان في بقائه ضلال والديه، كما قل تعالى: ﴿فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف:٨٠].

قوله: (**وقل أبو هاشم**)... إلى آخره. اعلم أن أبا هاشم يوافق أبا علي في أنه لو لم يكن للعاصي زيادة ثواب مع دعاء الشيطان له إذا أدى ما كلف أنه لا يحسن حينئذ خلق الشيطان ولا تبقيته ولا تمكينه من الوسوسة والإضلال.

قوله: (**حجة أبي علي**)... إلى آخره.

اعلم أن للشيخ أبي علي حججاً من هذا القبيل كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ﴾... الآية [الشورى:٢٧]. وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ﴿٦﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾ [العلق:٦، ٧]، فأخبر تعالى وصرح بأن الغنى مفسدة في حق كل المكلفين أو بعضهم مع أن المشقة في الامتناع عن المعصية يزداد مع الغنى، لأنه مع الغنى يتمكن من المعاصي ويسهل عليه فعلها، وامتناع الإنسان عما يتمكن منه من المعاصي مع الغنية والسعة أشق من ذلك مع عدم الغنى وسعة الرزق، فلو كانت زيادة المشقة تخرج التكليف عن كونه مفسدة لما كان الغنى مفسدة أصلاً.

وأجيب: بأنه لا يبعد أن يكون الغنى الذي حكم الله عليه بكونه مفسدة لا يزداد لأجله ثواب الممتنع عن المعصية معه، وإن كانت المشقة معه في الامتناع أكثر لأن كثرة الثواب لا يلازم كثرة المشقة، ولو فرضنا شيئاً من الغنى يزداد معه الثواب في ترك المعصية أخرجناه عن كونه مفسدة ولم يحكم عليه بذلك.



ويمكن الجواب: بأن أبا هاشم يجيز أن يخترم الله إبليس كما اخترم الغلام ويبقى الغلام كما بقي إبليس، وإنما النزاع هل تقبح التبقية أم لا؟ على أنه لا يمتنع أن يكون ثوابهما بالتكليف مع بقائه كثوابهما مع موته، فلا يكون في مشقة مدافعتهما له مزيد ثواب.

ومنها أن الله تعالى لو علم أن عند زيادة الشهوة يعصي المكلف، وعند نقصها لا يعصي، هل تحسن هذه الزيادة أم لا؟

قال أبو هاشم: يحسن لأن فيه مزيد ثواب، والمكلف أتي من جهة نفسه.

ومنها: تبقية الكافر إذا كان المعلوم أنه يؤمن.

قال أبو علي: يجب تبقيته لأنها لطف، وبه قال أهل الأصلح.

وذكر الشيخ محمود بن الملاحمي ما معناه أنه مع تساوي الثواب في التلكيفين الأشق والأخف يظهر أن الشهوة الزائدة والغنى الزائد مفسدة، ولا بد أن يسلم أبو هاشم أن المفسدة قبيحة، وعند التعريض لزيادة الثواب ينبغي أن يسلم أبو علي أنه كالتكليف المبتدأ في كونه غير مفسدة.

قوله: (**قال أبو هاشم: يحسن لأن فيه مزيد ثواب والمكلف أُتي من جهة نفسه**).

فيه سؤال وهو أن يقال: إذا كان وجه حسن هذه الزيادة التي يصل المكلف بسببها كونها تعريضاً للثواب الأكثر لزم حسن سلب اللطف عن العبد إذا علم الله أنه مع الإتيان بالفعل المكلف به حيث سلبه اللطف يكون ثوابه أكثر لأن فيه تعريضاً للثواب، وأنتم لا تجوزون سلب اللطف لهذا الغرض، بل أبطلتموه بأن منع اللطف جارٍ مجرى المفسدة لاستحقاق المكلف معه عظيم العقاب، وذلك الغرض المذكور لا يعتد به لأنه لا يكون الشيء حسناً حتى يتعرى عن جميع وجوه القبح.

وجوابه: أن زيادة الشهوة وتمكين إبليس من جنس التكليف، فحَسُن ذلك للتعريض كابتداء التكليف بخلاف سلب اللطف فليس من جنس التكليف.

قوله: (**وبه قال أهل الأصلح**).

وقل أبو هاشم: لا تجب ؛ لأن التبقية في الأصل تفضل منه تعالى، وكذلك التكليف حال التبقية، ولا يصح أن تكون التبقية لطفاً؛ لأنها إن كانت لطفاً في الماضي فباطل لأن حق اللطف التقدم، وإن كانت لطفاً في ما يفعله حال التبقية لم تجب؛ لأن التكليف في تلك الحال غير واجب، فكذلك ما هو لطف فيه، ولأن من حق اللطف أن يفعل المكلف لأجله وهو لا يفعل لأجل التبقية.

يعني أبا القاسم وأصحابه، قالوا: لأنه أصلح له، والأصلح واجب على الله تعالى عندهم.

قوله: (**وقل أبو هاشم :لا تجب**). وبه قال القاضي وابن متويه وجمهور المتكلمين.

قوله: (**لأن التبقية في الأصل تفضل منه تعالى، وكذلك التكليف حال التبقية**).

اعلم أن المتكلمين كثيراً ما يطلقون العبارة بأن التكليف تفضل، ويذكرون في موضع أن شرائط التكليف متى اجتمعت في الحي وجب تكليفه وهذا يوهم التدافع، وقد أجاب بعضهم بأن ذكرهم للوجوب / ٢٣/ تساهل في العبارة وليس مرادهم بقولهم: يجب أن يكلف إلا أنه لا بد من ذلك لكيلا يكون تعالى عابثاً بأن جميع الشرائط المذكورة في الحي ولم يكلفه، فعلى هذا لو جمعها ولم يكلفه كان الذم على جمعها، وعلى ظاهر القول بالوجوب يكون الذم على عدم التكليف، وأوضح من هذا الجواب ما قد سبق من أن للتكليف في لسانهم مجريين، فحيث ذكروا أن التكليف تفضل أرادوا به أحدهما وهو إكمال علوم العقل، فلا شك في أن إكمالها وخلقها تفضل محض لا يشتبه عدم وجوبه، وحيث يذكرون وجوبه عند اجتماع شروطه أرادوا به المجرى الثاني، وهو إرادة الطاعة منه وكراهة المعصية والأمر بالواجبات والنهي عن المقبحات، فلا شك على قواعدهم أن من أكمل الله له العقل ومكنه بالقدرة والآلة لا بد أن يخلقه ويأمره وينهاه وإلا لكان إكمال الشرائط عبثاً، وكان عدم الأمر والنهي إخلالاً بما يجب من البيان والهداية.

قوله: (**لأنها إن كانت لطفاً في الماضي**)... إلى آخره. هذا ذكره القاضي. قال ابن الملاحمي: ولقائل أن يقول: يجوز أن يريد أبو علي بكونها لطفاً في الماضي أنها كاللطف إذ الغرض منه أن تزداد دواعيه إلى المطلوب منه، فيفعله ليخلص من عقاب تركه، وهذا المعنى حاصل في هذا

ومنها الكلام في المؤمن والفاسق إذا علم أنه إذا أبقاه كفر.

قال الشيخان: تحسن هذه التبقية لأنها تفضل وتعريض للثواب وهي كتكليف مبتدأ.

وقال أهل الأصلح: لا يحسن بناء على أصلهم، وقال الشيخ محمود بمقالة أهل الأصلح إن كان مؤمناً، أو بمقالة الشيخين إن كان فاسقاً. قال: لأن تبقية الفاسق والحال هذه تجري مجرى الخذلان والعقوبة كالكافر إذا علم أن مع التبقية يزداد كفراً، وحمل على هذا قوله ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۝ وَأُمْلِي لَهُمْ﴾ [القلم:٤٤، ٤٥]، وهذا التفصيل لا وجه له؛ لأن التبقية تفضل في الموضعين، لا سيما وقد ورد الشرع بأن ناساً كانوا مؤمنين ثم كفروا ولم يخترموا حال الإيمان كإبليس لعنه الله، فإن المرويَّ أنه عبد الله تعالى سنيناً كثيرة، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ ..﴾ الآية [النساء:١٣٧]. وقال: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران:٨٦] ونحو ذلك.

التكليف لأنه يتخلص به من العقاب فيكون كاللطف.

قوله: (**بمقالة أهل الأصلح إن كان مؤمناً**). قال ابن الملاحمي ما معناه: فأما المؤمن هل يجوز أن يبقى إذا كان المعلوم أنه يفسق ينبغي أن يقال بجواز ذلك إذا كان من المعلوم أنه يتوب بعد فسقه إذ لا يمتنع أن يستحق بالتوبة أزيد من الثواب الذي كان يستحقه لو لم يفسق ويتب، وحينئذ فليس في تبقيته نقضٌ للغرض، وأما إذا كان من المعلوم أنه لا يتوب بعد فسقه فإنه يجب اخترامه لما في تبقيته من نقض الغرض.

قوله: (**لا سيما وقد ورد الشرع**)... إلى آخره. قد أجاب ابن الملاحمي عما ذكره بأنه لم يثبت إيمان إبليس قبل كفره، بل أخبر تعالى عنه أنه كان من الكافرين، ولا وجه لجعل كان بمعنى صار فإنه خلاف الظاهر، وتأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ بأن المراد أظهروا الإيمان نفاقاً ثم كفروا ظاهراً، ولهذا قال: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء:١٣٨]، وتأول قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ بأن المراد إيمان قوم من اليهود الذي هو إخبارهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل بعثته، وقوله تعالى: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[آل عمران:١٠٦] بأن المراد بعد إظهاركم الإيمان ورد في قوم منافقين، وكل ما

وقريب من هذا الكلام في من علم الله من حاله أنه إن كلفه تكليفاً ثانياً كفر، وإن اقتصر به على الأول آمن، فإن هذه الزيادة تحسن لأنها تكليف مبتدأ، وليس ما تأخر يعد مفسدة في ما مضى.

ومنها أن يعلم الله أنه إذا كلف زيداً اليوم أطاع وإن كلفه غداً عصى.

حكي عن أبي هاشم أنه يجوز أن يكلفه في أيهما شاء جرياً على قياس الباب، وحكي عنه التوقف.

وقال أبو عبدالله : لا يجوز أن يكلفه في اليوم الثاني؛ لأنه يتنزل منزلة طبيب يعالج المريض في اليوم الذي يعلم أنه لا يقبل الدواء ويتركه في اليوم الذي يعلم أنه يقبله.

ولأبي هاشم أن يقول: إذا كان الانتفاع وعلمه متوقفاً على اختيار العليل كان له أن يعالجه في أيهما شاء.

قال القاضي : إن كان الله يعرضه بالتكليف في اليومين لقدر متساو من الثواب لم يحسن تكليفه في الغد، بل إن كلفه اليوم وإلا فلا؛ لأن غرضه تعالى التعريض، فتكليفه في الغد يعود على غرضه بالنقض، وإن كان في تكليف الغد مزيد ثواب حسن تأخير التكليف إلى الغد.

ومثل هذا يقع الكلام في الفعلين إذا علم الله أنه إن كلفه بأحدهما أطاع ، وإن كلفه بالآخر عصى، وفي الفعلين إذا علم أنه يقترن بأحدهما توبة دون الآخر ونحو ذلك.

ذكره خلاف الظاهر ولا ملجئ للتأويل بغير دليل.

قوله: (**إن كلفه تكليفاً ثانياً كفر**).

أما إن علم أنه يكفر لأجل التكليف فهو عين المفسدة ولا يجوز بالاتفاق، وإما إن علم أنه يكفر برد ما كلفه ثانياً أو كفراً ليس لأجل تكليفه فالأمر كما ذكره.

قوله: (**وقال أبو عبدالله**)... إلى آخره.

هكذا ينبغي أن يكون قول أهل الأصلح والذي يأتي على قواعدهم.

قوله: (**قال القاضي**)... إلى آخره. كلامه هو المطابق للقواعد والجاري على سنن قياس ما تقدم للبهشمية في الصور الأول، ورجحه بعض المتأخرين وقال: هو الحق.

وأما الشروط الراجعة إلى الفعل المكلف به فشرطان:

أحدها: أن لا يكون مستحيلاً في نفسه كالجمع بين الضدين ونحوه.

والثاني: أن يكون له مدخل في استحقاق المدح والثواب فعلاً أو تركاً، فيخرج من ذلك المباح والفعل اليسير.

وأما الراجعة إلى المكلف الفاعل فهي أربعة:

الأول: أن يكون قادراً على ما كلفه وإلا كان تكليفاً لما لا يطاق.

وقالت المجبرة: الشرط ألا يكون قادراً عليه؛ لأن حال كونه قادراً يكون واقعاً، والتكليف بإيقاع الواقع محال من حيث أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل وسيجيء الكلام عليهم.

الثاني: أن يكون متمكناً من امتثال ما كلفه على الوجه الذي كلفه لحصول العقل والآلة وزوال الموانع ونحو ذلك.

قوله: (**وأما الشروط الراجعة إلى الفعل المكلف به فشرطان**).

زاد بعضهم شرطاً ثالثاً، وهو ألا يكون مفسدة، ولا يتصور كونه مفسدة إلا في حق مكلف آخر أو في فعل آخر أو ترك واجب، لأن الشيء لا يكون مفسدة في نفسه.

قوله: (**فيخرج من ذلك المباح والفعل اليسير كما ذكر**).

ويخرج منه أيضاً ما يقع من الساهي والنائم فعلا أو تركاً، ويخرج منه فعل المقبحات والمكروهات وترك الواجبات والمندوبات، فإن جميع ما ذكر لا يتعلق به التكليف.

قوله: (**وسيجيء الكلام عليهم**). يعني في أنه لا يجوز تكليف ما لايطاق، والأولى أن يقال: وكلامهم مبني على قاعدة لو صحت لهم لم نناز عهم فيما ذكروه بالنظر إليها، لكنها فاسدة قد بينا بطلانها وهي القول بإيجاب القدرة لمقدورها ومقارنتها له.

قوله: (**لحصول العقل**).

فيه نظر فإن من لا عقل له لا تكليف له، إذ التكليف هو في الحقيقة خلق العقل، فلا /٢٤/ ينبغي أن يعد شرطاً، وإنما يصح ذلك على تفسير التكليف بالمعنى الثاني.

الثالث: أن يكون مزاح العلة بالألطاف إذا كان في المعلوم أن له لطفاً، وسيأتي الكلام في اللطف إن شاء الله.

الرابع: أن يكون متردد الدواعي، فيكون له داع إلى الفعل، وهو علمه بوجوبه أو ندبه، وصارف وهو المشقة التي تلحقه بفعله، وكذلك يكون له إلى القبيح داع، وهو اللذة التي تحصل به، وصارف عنه وهو علمه بقبحه، فحينئذ يفعل ويترك لأجل التكليف، وإنما يتم هذا بأن يخلق فيه شهوة القبيح ونفرة الحسن، فإن بهما تتم مشقة التكليف التي لأجلها يحصل الثواب حتى لو كان الأمر بالعكس لم يحصل له إلى القبيح داع ولا عن الحسن صارف، فلا يستحق ثواباً لزوال المشقة، وقد دخل في هذا ما يعلم من حال كفار الهند فإنه إذا مات الرجل أحرقوا امرأته حيّة، فهم مكلفون بترك إحراق أنفسهم، وإن كان في الإحراق مشقة عظيمة، وذلك لأنه طرت عليهم شبهة اعتقدوا لأجلها أن في الإحراق نفعاً عظيماً، فقد صارت دواعيهم مترددة، وصار ترك الإحراق شاقاً عليهم من هذا الوجه، وكذلك الكلام في عبادة النصارى للصليب وحفظ اليهود للسبت وسائر ما نهوا عنه، مما فيه مشقة، ويفارق هذا حال المسلمين فإنهم ليسوا مكلفين بترك إحراق أنفسهم وعبادة الصليب ونحو ذلك، بل هم ملجئون إلى تركه لتوفر الصوارف عنه وفقد الدواعي.

قوله: (**والآلة**). يعني الآلات التي يحتاج إليها في أداء ما كلف بأن تكون حاصلة أو يمكنه تحصيلها، والآلات ضربان منها ما لا يقدر عليه فلا يجب علينا ما هي آلة فيه إلا بعد حصولها كاللسان في الكلام والرجل في المشي، ومنها ما يقدر عليه فيجب علينا ما هي آلة فيه وإن لم يحصل لنا كلو كلفنا بالكتابة مع إمكان تحصيلنا القلم والمداد والكاغد.

قوله: (**ونحو ذلك**). لعله أراد به اتساع الوقت للفعل المكلف به ليمكنه تحصيله فيه، والأقرب أنه أراد به عدم الإلجاء فإن الأصحاب يعدونه هنا أحد الشروط.

قوله: (**أن يكون مزاح العلة بالألطاف**)... إلى آخره. الصحيح أن هذا ليس من شرائط حسن التكليف فإنه يحسن بكمال ما عداه من الشروط، وإنما فعل اللطف واجب مستقل عند من أوجبه، فإذا لم يفعل كان إخلالاً بالواجب ولم ينكشف بتركه قبح التكليف.



ومن هاهنا قال أصحابنا: إن من استغنى بالحسن عن القبيح وعلم ذلك ولم يحصل عليه مشقة في فعل الحسن ولا ترك القبيح فإنه لا يكون مكلفاً به؛ لأنه غير متردد الدواعي، بل هو في حكم الملجأ إلى فعل الحسن، وجعل ذلك أحد الوجوه في زوال التكليف عن أهل الجنة.

قوله: (**وصارف وهو المشقة**).

اعلم أن المشقة شرط في التكليف ولا تكليف مع عدمها، وقد أدرج المصنف ذكرها في هذا الشرط، وكان ينبغي أن تفرد لكن لعله بنى على أنها داخلة في ماهية التكليف والشرط من حقه أن يكون زائداً على الماهية، وقد صرح بذلك بعضهم.

قوله: (**ومن هنا قال أصحابنا إن من استغنى بالحسن عن القبيح**)... إلى آخره.

هكذا قال الشيخ أبو هاشم وأتباعه وعدوا عدم الاستغناء المذكور شرطاً من الشروط الراجعة إلى المكلف، وعدوا حصوله من الأمور الرافعة للتكليف، فجوزوا أن يكون هو الوجه في ارتفاع تكليف أهل الجنة، وجوزوا أن يكون الوجه في ارتفاعه الإلجاء.

وقال الشيخ أبو علي: إنه لا يشترط في التكليف عدم الاستغناء بالحسن عن القبيح ولا يرفع التكليف إلا الإلجاء، فأوجب على الله أن يلجئ أهل الجنة إلى ترك القبيح لعدم تكليفهم، ويتفق الشيخان على أنه يجب صرفهم عن القبيح لكن قال أبو علي بطريقة الإلجاء فقط، وقال أبو هاشم به أو بالاستغناء المذكور.

تنبيه:

أهمل المصنف شرطاً معتبراً هنا وهو أن يكون المكلف عالماً بما كلف وصفته، والعلم بذلك ضربان، ضروري: كالعلم بقبح الظلم والعبث وتكليف ما لا يطاق على الجملة، فما هذا حاله لا يكلف إلا مع حصوله بل هو من العقل فهو داخل في نفس التكليف، واستدلالي: كالعلم بالمسائل الإلهية والعلم بالشرعيات كالصلاة والصوم، وما هذا حاله لا يشترط في التكليف حصوله بل التمكن منه.

وأما الشروط الراجعة إلى المكلف الحكيم فهي أربعة:

الأول: أن يكون منعماً على المكلف بما معه يستحق الطاعة والعبادة، وهي أصول النعم التي هي خلق الحي وحياته وقدرته وشهوته وتمكينه من المشتهى والعقل الذي يه يميز بين الحسن والقبيح، فحينئذ يستحق العبادة، ويجري ذلك مجرى الشكر المطلق على النعمة في الشاهد.

فإن قل: إذا كان السبب في استحقاق العبادة كونه منعماً بأصول النعم لم نستحق نحن ثواباً على الطاعة لأنها كالمستحقة.

قيل له: إذا كانت نعمته تعالى السابقة من قبيل التفضّل ثم كلفنا المشاق ولم يجبره بنفع صارت هذه العبادة في مقابلة تلك النعم، فخرجت عن كونها نعماً متفضلاً بها، وصارت كتقديم أجرة الأجير على عمله.

قوله: (**وهي أصول النعم**). سميت أصولاً لأن كلا منها مؤثر في الالتذاذ أو شرط فيما يؤثر فيه بحيث لا يتم الالتذاذ من دونه، وبحيث أنها إذا اجتمعت عقل الالتذاذ وإن فقد غيرها، وإذا فقد واحد منها لم يعقل.

قوله: (**وقدرته**). منهم من لم يعدها قسماً برأسه وجعلها داخلة في التمكين من المشتهى، ومنهم من عدها وأراد بالتمكين غيرها وهو خلق المشتهى والتخلية بينه وبينه.

قوله: (**ويجري ذلك مجرى الشكر المطلق**).

اعلم أن العبادة توافق الشكر في أمرين الاستحقاق لأجل النعمة ومقارنة التعظيم والإجلال، وتفارقه في وجوه، أحدها: أنه لا يستحقها إلا المنعم بأصول النعم، وثانيها: تأديتها على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وثالثها: أنها يتغير حكمها بتغير الأحوال والأزمان ويرد عليها النسخ، ورابعها: وجوب إظهارها على سبيل الاستمرار في أوقاتها، والشكر لا يجب إظهاره إلى عند تهمة، وخامسها: أنها لا تتزايد بتزايد النعم والشكر يتزايد بتزايدها، وسادسها: أنها لا يعلم وجوبها إلا بالشرع ووجوبه معلوم بالعقل.

قوله: (**قيل له**)... إلى آخره.



وكان يلزم ألا يختلف الناس في التكليف لإتفاقهم في هذه النعم التي هي في مقابلة التكليف، وأيضاً فمشقة التكليف المفضية إلى ضرر العقاب عند العصيان ربما تزيد على هذه النعم، وعلى الجملة فإذا جعل التكليف شاقاً لم يكن بد من أن يجبره بنفع وإلا فقد كان يمكن تأدية شكره من دون مشقة بأن لا تلحق شهوة القبيح ونفرة الحسن كما في أهل الجنة.

الثاني: أن يكون عللاً باجتماع الشرائط الراجعة إلى المكلف والمكلف به.

الثالث: أن يكون غرضه بالتكليف التعريض إلى درجات لا تنال إلا به.

الرابع: أن يكون عللاً أنه سيثيبه إذا أطاع، وأنه يفعل مالا يتم ذلك إلا به من انقطاع التكليف والإعادة ونحو ذلك.

كان الأحسن في الجواب والأكثر إصابة ومطابقة أن يقال: وجب الثواب لكون الحكمة قضت باقتران العبادة بالمشقة العظيمة مع أنه كان يمكن تجريدها عنها بألا يخلق لنا نفرة عنها وتزال الصوارف الصارفة / ٢٥/ عنها ولا يخلق فينا شهوة القبيح، فهذا هو خلاصة الجواب وقد عاد إليه المصنف آخراً بقوله: وعلى الجملة وما قبله فيه تكلف لا حاجة إليه.

قوله: (**أن يكون عللاً باجتماع الشرائط الراجعة إلى المكلف والمكلف به**).

ينبغي أن يزاد: والتكليف.

قوله: (**الرابع: أن يكون عللاً أنه سيثيبه**)... إلى آخره.

قال في (المحيط): التوفير للثواب ليس بشرط في حسن التكليف بل الشرط التزام الثواب على الطاعة، ولو فرض عدم اتصاله فلا يقدح في حسن التكليف مع استحقاقه، كما أنه تعالى لو لم يلطف بالمكلف لم يقدح في حسن تكليفه على رأي البعض.

قيل: ومن تمام هذا الشرط أن يعلم تعالى مع علمه بأنه سيثيبه أنه سيريد إثابته عند ذلك، ولا يقال: يريد إثابته من حال الفعل للطاعة لأن تقديم الإرادة عبث، ويمكن أن يقال: لا دليل على أن هذا من الشروط فإن الإرادة تقع تبعاً للداعي إلى الفعل والغرض المقصود الإثابة أريدت أو لم ترد وإن لم يكن بد منها في حق العالم المميز لفعله المقصود في نفسه.

....

تنبيه يشتمل على فوائد تتعلق بالشرائط المذكورة:

الفائدة الأولى: ذكر في (المحيط) أن هذه الشرائط يقتضيها التكليف لا أنها شرط في حسنه، والصحيح خلاف ما ذكره وأنها شرائط في الحسن إذا اختل أحدها قدح في حسنه، وهو الظاهر من كلام المتكلمين.

الثانية: أن الشرائط تنقسم، فمنها ما يتقدم على التكليف وهو التمكين ونحوه، ومنها ما يقارن وهو المشقة هذا على عدها شرطاً، لأنها لا تكون إلا بالشهوة والنفرة، ولو تقدمتا لم يكن لهما حظ في حصول المشقة، ومنها ما يعتبر فيه التقدم والمقارنة وهو العقل وما يتفرع عليه من العلوم التي تناول الأفعال والتروك وأحكام الأفعال والتي تدعو إلى الفعل أو تصرف عنه. هكذا قيل. وفي عد العقل شرطاً نظر فإنه نفس التكليف في الحقيقة.

الثالثة: أنه لا يشترط في التكليف وحسنه أن يقبل المكلف، ولا أن يكون هناك لطف، ولا أن يعلم كونه مكلفاً، ولا ألا يعلمه الله بأنه يموت على الكفر مع بقاء تكليفه بل يجوز ذلك عند الأكثر.

وقال أبو القاسم: لا يجوز لأنه إذا علم أنه من أهل النار أيس من الانتفاع بالتكليف فتطرح علائقه فيكون إغراء. وهو قول طائفة من البغدادية ومتأخري الأشاعرة. وأجيب: بأن علمه أن عقابه إنما هو لكفره فقط زيادة في زجره عن الكفر فيكون لطفاً لا إغراء، وانهماكه في العصيان عند علمه بذلك غير مسلم لأن العقاب مراتب، وهو يعلم أنه ما ازداد كفره ازداد عقابه، ورضاه بالأخف لا يكون رضاء بالأشد يوضحه قوله تعالى في أبي لهب: ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾[المسد:٣]، فقد أخبر بأنه من أهل النار والقرآن خطاب وإعلام لجميع المكلفين وهو من جملتهم، وأما إعلام المكلف بأنه يؤمن ويدخل الجنة فلا خلاف في حسنه.

الفائدة الرابعة: في ذكر فروع تتفرع على التكليف بعد ثبوته وكمال شرائطه ذكرها بعض أصحابنا [المهدي عليه السلام].



....

الفرع الأول: في حكم من فعل الواجب أو ترك القبيح خشية من الذم في الدنيا والخزي والعقوبة العاجلة كالحد أو ضرر ينزله الله به في نفسه أو ماله، لا لوجوبه ولا لقبحه ولا لقصد الإمتثال، حكمه أنه لا يستحق الثواب لأنه جزاء ولا يستحق الجزاء من لم يطابق ما أراده المجازي، وأما العقاب فيسقط عنه إذ قد أتى بالواجب على وجهه كقضاء الدين ونحوه من الواجبات العقلية ولم يأت بالقبيح، فأما نحو الصلاة من الشرعيات فالأقرب أنه يستحق العقاب وإن أتى بها على ذلك الوجه، إذ هو في حكم المخل بها لأنه لم يأت بها على الوجه المشروع في نيتها، فلا تقع على الوجه الذي لأجله وجبت وهو اللطفية، لأن الشرط في لطفيتها إيقاعها على الشروط التي قضى الشرع باعتبارها، ومن جملتها النية التي بها تتعين وتمتاز عن النفل وهي أن يفعلها لوجوبها.

الفرع الثاني: من فعل الواجب مخافة العقاب على تركه إن اقترن /٢٦/ بذلك معرفته أنه تعالى لا يعاقب إلا على ترك واجب، فإن تلك النية تجزئه لأنه في التحقيق قد أداه لوجوبه، فيستحق الثواب وينجو من العقاب، وإن اعتقد أنه تعالى يعاقب على ترك ما ليس بواجب لم تجزه نيته، وأما إذا ترك القبيح لهذه النية فإن عقابه يسقط بكل حال، إذ لا يفتقر تركه إلى نية إلا لتحصيل الثواب فإن تحصيله يفتقر إلى تركه بنية الطاعة والامتثال.

الفرع الثالث: من فعل واجباً أو مندوباً أو ترك قبيحاً أو مكروهاً لتحصيل الثواب، قال: لا إشكال أن هذه النية لا تجزي في الواجب والمندوب، لأن الواجب لا يكون لطفاً، والمندوب لا يكون مشبهاً للفرائض إلا مع نية التأدية للوجوب أو للندب، فلا يستحق ثواباً، ولا يسقط عنه عقاب الإخلال، وأما تركه للقبيح لذلك فيسقط عنه العقاب، وأما الثواب فيه وفي ترك المكروهات فيحتمل عدم استحقاقه لعدم نية الامتثال، فإنه إنما ترك لغرض يخصه، ويحتمل أن يستحقه لأن نيته قد تضمنت نية الامتثال لأنه لا يصل الثواب إليه إلا مع الطاعة والامتثال، وقد قصد وصوله، هذا في حق الواجبات والقبائح الشرعية، وأما العقليات فحكمها حكم القبيح الشرعي في سقوط العقاب والاحتمالين في استحقاق الثواب.

....

الفرع الرابع: لو فعل الواجب لوجوبه لكنه ضم إلى ذلك قصد أن يمدح عليه، وكذلك ترك القبيح. قال: التحقيق أن الشرع قد نص على أنه يبطل استحقاق الثواب مطلقاً إذ سئل عنه صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «لا شريك لله في عبادته» فلا ثواب في فعل الواجبات الشرعية لذلك و لا سقوط للعقاب، وأما القبائح فلا عقاب إذ لم يفعلها بل قد تركها لكن يستحق العقاب على نية المدح وإرادته المحرمة، وأما الواجبات العقلية فيسقط عقاب تركها لفعله لها وحصولها على وجه وجوبها، ويعاقب على تلك النية ولا يستحق ثواباً، وأما ترك القبيح العقلي فكذلك لا يعاقب عليه إذ لم يفعله ويعاقب على تلك النية وهي إرادة المدح.

الفرع الخامس: لو ضم إلى نية فعل الواجب لوجوبه إرادة أن يثاب عليه أو ألا يعاقب على تركه. قال: لا إشكال أن هذه النية توجب سقوط العقاب، وأما الثواب فلا بد من مطابقة مراد الله منه لأنه جزاء ولا جزاء مع عدم إرادة الامتثال لأمر فاعل الجزاء، لكن إذا علم أنه تعالى لا يثيب إلا على ما أراده فقد قصده.

الفرع السادس: إذا فعل الواجب لوجوبه وترك القبيح لقبحه من غير قصد اتباع مراد الله.

قال: التحقيق سقوط العقاب مطلقاً وعدم استحقاق الثواب، إذ لا ثواب إلا مع إرادة مطابقة مراد المثيب كما قدمنا، لكن لا يبعد أن يستحق بذلك العوض لأجل المشقة التي ضمنها الله تعالى الفعل والترك، فهو بمنزلة المؤلم، هذا تلخيص ما ذكره بعض أصحابنا من هذه الفروع.

وعندي أن ذلك أو أكثره تحكم لا دليل عليه، وأن أحكام النية وإجزاؤها وعدمه طريقة الشرع ولا مجال للعقل فيه، ولم يرد في الشرع ما يقضي بما ذكره إلا في تحريم النية التي يصير بها مرائياً، وبطلان العمل لأجل المرايا، وما عدا ذلك فهو مما تفرد بعلمه الله، والله سبحانه وتعالى أعلم.



فصل/في أن الله تعالى إذا أكمل للعبد شرائط التكليف فلا بد أن يكلفه

والأصل في ذلك أنه لو لم يكلفه لكان إكماله لها عبثاً يتنزل منزلة من يصنع للغير طعاماً ثم يتلفه قبل أن يمكنه منه، فإن ذلك يعود على غرضه بالنقض في الموضعين.

ووجه آخر وهو أن من جملة الشروط أن يخلق فيه شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلو لم يكلفه فعل الحسن وترك القبيح لكان مغرياً له بترك الحسن وفعل القبيح. وقول أصحابنا: لا بد أن يكلفه الله /٢٧٩/ لا ينقض قولهم إن التكليف تفضّل؛ لأنه قد كان يصح أن لا يكلفه الله بأن لا يكمل له شرائط التكليف، أما بعد الإكمال فيجب وإلا عاد على غرضه بالنقض كمن يصنع للغير طعاماً.

(فصل: في أن الله تعالى إذا أكمل للعبد شرائط التكليف فلا بد أن يكلفه)

اعلم أن مع كمال الشرائط قد حصل التكليف بأحد المعنيين، وهو مصير العبد مكلفاً، والمراد هنا المعنى الثاني وهو أن يريد منه الطاعة ويأمره بها ويكره منه المعصية وينهاه عنها، فالوجه فيه ما ذكره.

قوله: (**كمن يصنع للغير طعاماً**).

يعني ولا يدعوه إليه ولا يعرضه عليه، فإن ذلك يعود على غرضه بالنقض.

القول في قبح تكليف مالا يطاق

واتفق أهل الجبر إلا الغزالي على جوازه عقلاً، واتفقوا أيضاً إلا من لا يعبأ به على أنه ممنوع سمعاً.

ثم اختلفوا في صحة تكليف من لا يعلم والعاجز، فمنعه محققوهم وأجازه الباقون مع اتفاق الجميع على منع تكليف الجماد

(القول في قبح تكليف ما لا يطاق)

قوله: (**إلا الغزالي**).

ليس وجه امتناعه عنده عقلاً الوجه الذي تعلل به العدلية وهو قبحه وأن الله لا يفعل القبيح لأن قاعدته نفي التقبيح العقلي / ٢٧/ بل علل بأن الطلب ممن لا يتأتى منه المطلوب محال كما يستحيل طلب الحركة من الشجرة.

قوله: (**إلا من لا يعبأ به**).

الجمهور منهم على أنه ممتنع سمعاً، فالقائل بجوازه عقلاً وسمعاً الأشعري وأتباعه، وليسوا كما ذكر ممن لا يعبأ به، فإن الأشعري رأسهم وإمامهم الذي يعتزون إليه ويعظمونه، وقد نسب إليه أصحابنا التصريح بذلك ،وذكر ابن الخطيب وابن الحاجب أنه لم يصرح بجواز تكليف ما لا يطاق، وإنما أُخذ له من نحو قوله: لا تأثير لقدرة العبد في إحداث الفعل، فإذا كلف به فقد كلف بما لا يقدر عليه، وغير ذلك من أصوله القاضية بالجبر وعدم الاختيار.

واعلم أن لما لا يطاق صوراً، إحداها: ما لا يدخل تحت مقدور قادر مطلقاً كالجمع بين الضدين وإيجاد ما لا يتناهى وجعل القديم محدثاً وإدخال بعض المتحيزات في بعض. الصورة الثانية: ما لا نقدر عليه نحن وهو مقدور في نفسه يقدر القديم سبحانه عليه كإيجاد الأجسام ونحوها مما لا تتعلق به قُدرنا.



واعلم أنه لا محصول لشيء من هذا الخلاف؛ لأنهم متفقون على أن الله تعالى خالق لجميع الأفعال، وأنه لا يوجد شيء إلا بقدرته، فلا بد أن يكون التكليف بالأفعال تكليفاً لما لا يطاق، ولا ينجيهم من ذلك قولهم إن للمؤمن قدرة على الإيمان وللكافر قدرة على الكفر؛ لأنه لا معنى لذلك إلا أن الله أوجد الفعل عندها على ما يقولون، وأما فرقهم بين الجماد والحيوان فهو فرق بارد؛ لأنه إنما امتنع تكليف الجماد لأنه غير متمكن، وهذا حاصل في كل فاعل سوى القديم.

الصورة الثالثة : ما لا نتمكن من فعله لوجه يقع عليه وإن كان مما يدخل جنسه تحت مقدورنا، كالكلام الموجود في الحصى والشجر والطيران.

الصورة الرابعة : ما يدخل تحت مقدورنا جنساً ووجهاً وصفة إلا أن كل قادر بقدرة لم توجد فيه القدرة على ذلك وإن كانت قد توجد في بعض القادرين، فهذه صور أربع وهل الخلاف فيها كلها أوفي البعض منها، الرواية عنهم في ذلك مختلفة.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والأظهر أنهم يجيزون التكليف فيها كلها، وقيل: لا يخالفون إلا في الصورة الرابعة فأما الثلاث الأول فلا يصح عندهم التكليف بشيء منها، وذكر محمود الملاحمي حاكياً عن الشيخ أبي الحسين أنه وجد في بعض كتب الأشعرية قال: اتفق أهل الحق على أن الله تعالى يصح أن يكلف ما لا يطاق وإن اختلفوا هل يجوز تكليف العاجز والزمن السعي والضرير نقط المصحف، والإنسان خلق الأجسام وخلق مثل القديم وجعل القديم محدثاً والمحدث قديماً، قال : فمنع بعض أهل الحق من ذلك وأجازه آخرون وهم المصيبون المحقون، واتفقوا جميعاً أنه لا يصح أن يكلف تعالى الجماد.

ثم إن الشيخ أبا الحسين تعجب من هذا الكلام فقال: العجب من قوله أهل الحق وتسمية من قال بجواز تكليف ما لا يطاق محقاً والمانع من ذلك مبطلاً، وأعجب من هذا قوله: المحقون المصيبون وكونهم عنده من قال بجواز أن يكلف الإنسان خلق الحيوان وجعل القديم محدثاً والمحدث قديماً وكل ذلك مستحيل منا، ثم العجب كيف قضى بقبح تكليف الجماد وأجاز التكليف بخلق القديم محدثاً والجماد يصح أن يقدر بأن يجعل حياً قادراً والقدرة

وأعجب من هذا فرقهم بين تكليف من لا يعلم وتكليف من لا يطيق، فإن احتياج الفعل إلى القدرة أعظم من احتياجه إلى العلم.

لنا: العقل والسمع، أما العقل: فهو أن تكليف ما لا يطاق يعلم قبحه في الشاهد ضرورة، وإنما قبح لكونه تكليفاً لما لا يطلق بدليل أن من علمه كذلك علم قبحه وإن جهل كل أمر من سمع وغيره.

وقد قال شيخنا أبو الحسين: يعلم ضرورة شاهداً وغائباً، قال: لأنا نعلم ضرورة قبح كل تكليف ما لا يطلق، فإذا علمنا في الغائب أنه كلف مالا يطاق ألحقناه بالجملة المقررة، فيكون من باب إلحاق التفصيل بالجملة كالعلم بقبح الظلم المعيَّن، وهذا مستقيم على أصل أبي هاشم، حيث جعل العلم الجملي هو التفصيلي، وعلى أصل أبي الحسين أيضاً فإنه وإن جعله علماً ثالثاً فإنه عنده متولد عن أحد العلمين الأولين، فيكون ضرورياً إذا كان المولد له ضرورياً.

على جعل القديم محدثاً محال بكل حال.

قلت: لعل وجه ذلك عندهم أن الجماد لا يصح أن يخاطب ويتوجه إليه الطلب.

واعلم أنك إذا حققت وجدت الصواب على قاعدتهم طرد القضية في الصور الأربع لأن الوجه في جواز ذلك عندهم أنه تعالى لا يقبح منه قبيح، وهذه العلة مع جميع الصور على سواء، فأما الواقع منه من تكليف ما لا يمكن عندهم فهو الصورة الرابعة.

قوله: (**وأعجب من هذا فرقهم بين تكليف من لا يعلم**)... إلى آخره.

لعل وجه الفرق عندهم أن ما لا يعلم لا يمكن تصوره، فلا يتصور تعلق التكليف به بخلاف ما يعلم ولا يقدر عليه.

قوله: (**لنا العقل والسمع**). هذه المسألة مما لا يصح الاستدلال عليها بالسمع إلا أن إيراد الأدلة السمعية عليها من قبيل الاستظهار والمعارضة لما أوردوه من ذلك.

قوله: (**أما العقل فهو أن تكليف ما لا يطاق**)... إلى آخره. اعلم أن أهل العدل لا يختلفون في أن قبح تكليف ما لا يطاق معلوم على الجملة ضرورة، وإنما اختلفوا في العلم بقبحه



وأما على أصل سائر الشيوخ في أن الثالث مبتدأ يفعله باختياره بدعاء الأولين فهو لا يكون ضرورياً ولا استدلالياً، وهو مشكل على ما تقدم في صدر الكتاب. وعلى كل حال فالمطلوب هنا هو أن من علم أن كل تكليف بما لا يطاق فهو قبيح، ثم علم في تكليف معيَّن أنه تكليف لما لا يطاق، فإنه لا يتوقف في العلم بقبحه كالعلم بقبح الظلم المعين.

دليل: قد ثبت أن الله تعالى لا يكلف إلا لغرض، وهو نفع المكلف كما تقدم، وإنما يكون للمكلف نفع إذا كان متمكناً من فعل ما كلفه.

وأما السمع" فقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]و﴿إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ [الطلاق:٧]، **وقوله تعالى:** ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[التغابن:١٦]، ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران:٩٧]، ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[الحج:٧٨]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[النساء:٢٨] **وأشباه هذا، ولو ادعينا الضرورة من الدين لأمكن.**

تفصيلاً، وفي وجه قبحه وفي حق الله تعالى، فالشيخان أبو الحسين ومحمود بن الملاحمي طردا القضية وقالا: كل ذلك معلوم بالضرورة، قيل لهما: لو كان ضرورياً لم تخالف فيه المجبرة، فأجابا بأنهم صنفان عوام وعلماء، فالعلماء منهم فيهم قلة فيجوز عليهم التواطؤ على إنكار الضرورة لأغراض دنيوية، والعوام هم السواد منهم ومن غيرهم وهم نعقة للناعق.

وقال جمهور العدلية: لا يعلم قبح تكليف ما لا يطاق مفصلاً وفي حق الله إلاّ استدلالاً وهو الأصح.

قوله: **(وهو نفع المكلف كما تقدم)**. فيه نظر /٢٨/ إذ لو كان الغرض نفعه لم يكلف من يعلم أنه يموت كافراً، فالصواب وهو تعريض المكلف للنفع.

قوله: **(فقوله تعالى:** ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾**)**. هذه الآية فيها غاية التصريح بخلاف ما ذهب إليه الخصوم من وقوع تكليف ما لا يطاق لا أنها تدل على عدم الجواز فلا دلالة عليه فيها، والوسع ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه، ومن هنا نعرف أن الله تعالى نفى التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق.

وقد زعم بعض أغمارهم أن معنى قوله: ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلا ما يحل لها، واحتج بقولهم: فلان في سعة من كذا، أي في حل، وهذا جهل باللغة؛ لأنه لا يقال: فلان في سعة من الصلاة والحد، ولا ملائمة بين الوسع الذي هو الطاقة أو دونها، وبين السعة التي هي الحل، وما أشبه هذا بما روي أن رجلاً أتى إلى بعض الولاة وقال: اشفع لي إلى فلان يقيلني في بيع جرى بينهما، فقال الوالي لذلك الرجل: أقله عافاك الله فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «قيلوا فإن الشياطين لا تقيل»[1]، فلم يفرق بين القيلولة والإقالة كما لم يفرق هذا بين الوسع والسعة.

على أن هذا الحل لا يثبت بالتكليف؛ لأن التكليف فيه مشقة، والتحليل فيه إزالة للمشقة.

وأيضاً فهذا يؤدي إلى التوقف؛ لأن التحليل عندهم إنما يثبت بالأمر الذي هو التكليف، فإذا كان لا يأمر إلا بما هو حلال، ولا يكون حلالاً إلا بعد الأمر، فذلك توقف.

وأيضاً فلا معنى لأن يحل له ما لا يمكنه منه، ولو صح هذا لكان لأحدنا أن يقول: أحل الله لي حمل الجبل والجمع بين الضدين.

قوله (و﴿إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾). يعني فصرح الله بأنه لا يكلف أحداً أن ينفق إلا مما آتاه، وفيه دلالة على أنه لا يكلف ما لا يطاق إذن لكلفه الإنفاق مما لم يؤته.

قوله: (**وقد زعم بعض أغمارهم**).

يقال: رجل غُمْر وغُمُر أي لم يجرب الأمور والجمع أغمار.

قوله: (**على أن الحل لا يثبت بالتكليف**).

يقال: أليس في تأويل الخصم ما يقضي بذلك، بل محصوله أنه لا يكلف إلا بالحلال.

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/٧/رقم/٢١٤٧٧) بلفظ: «قيلوا فإن الشيطان لا يقيل».



فصل/في شبههم

أما من جهة العقل فما تقدم من هذيانهم من أن الله خالق لجميع الأفعال، ولو ثبت لهم ذلك لثبت أن التكليف تكليف لما لا يطاق، لكنا قد أبطلنا تلك الأحلام.

قالوا: لو قدر أحدنا على الفعل لكان إما أن يقدر عليه حال وجوده وهو محال؛ لاستحالة إيجاد الموجود أو قبل وجوده وهو محال؛ لأن القدرة إن كان لها أثر لزم حصول المقدور حال حصول الأثر، وإن لم يكن لها أثر لزم أن لا تكون قدرة.

والجواب: هذا معارض بقدرة الباري تعالى، وجوابهم جوابنا، والتحقيق أن القدرة ثابتة قبل الفعل، ولها به تعلق يثبت حال ثبوتها، وهو صحة إيجاده بها.

وأما التأثير فمعناه أنه وجد بها، وذلك لا يحصل إلا حال وجود المقدور؛ لأنه هو وجود المقدور بها.

قالوا: قد كلف الله تعالى بما يعلم أنه لا يقع، والقدرة على خلاف المعلوم محال؛ لأن ذلك يؤدي إلى انقلاب علم الله جهلاً.

والجواب: يقال: من سلم لكم استحالة القدرة على خلاف المعلوم، ولو ادعينا الضرورة في القدرة على خلاف المعلوم لأمكن، فإن أحدنا يعلم من نفسه أنه قادر على إلقاء خاتمه في البحر وعلى أن يسعى في السوق ويقتل نفسه.

وبعد: فلا بد لهم من الإعتراف بأن الله قادر على أن يقيم القيامة الآن ويطلع الشمس من مغربها وينزل المطر من غير سحاب ويقلب الجبال ذهباً ونحو ذلك مما قد علم تعالى أنه لا يقع، فإذا لم يلزم من قدرته تعالى على ذلك انقلاب علمه جهلاً، فكذلك لا يلزم من قدرتنا عليه.

(فصل: في شبههم)

قوله: (**إن كان لها أثر لزم حصول المقدور حال حصول الأثر**). اختصر المصنف هذه الشبهة والذي يحررونها عليه أنها في الزمان المتقدم إما أن يكون لها أثر في الفعل أو لا يكون، إن كان لها أثر فتأثيرها في المقدور في الزمان الأول مع كون وجود المقدور غير حاصل، فيكون

وبعد: فلو كان ما علم الله أنه يقع واجب الوقوع، وما علم أنه لا يقع مستحيل الوقوع لبطل الاختيار، وزال معنى القادر في جميع الأفعال؛ لأنها بين واجب الوقوع ومستحيل الوقوع.

وبعد: فلا خلاف بيننا وبينهم أن العلم تابع للمعلوم ومتعلق به على ما هو به، فإن العلم بكون زيد في الدار يتبع كونه فيها، وليس كونه فيها يتبع العلم، وإذا كان العلم تابعاً للمعلوم لم يصح أن يكون مؤثراً فيه بنفي ولا إثبات.

يوضحه أنه لا فرق بين أن يعلم وقوع الشيء وبين أن يعلم أنه لا يقع في أنه لا تأثير لعلمنا في ذلك، فكذلك في علم الباري تعالى.

والمروي عن ابن عمر[1] أن رجلاً أتاه فقال: يا أبا عبد الرحمن، إن قوماً يزنون، ويشربون الخمر، ويقتلون النفس، ويقولون: كان في علم الله ولم نجد بداً منه، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها.

---

(١) ـ عبدالله بن عمر بن الخطاب ، أبو عبدالرحمن ، أسلم قديماً بمكة بإسلام أبيه ، وشهد الخندق وما بعدها ، ذكر الناصر للحق فيما رواه أبو طالب أنه لم يقاتل مع علي عليه السلام في حروبه مع أنه يفضل أمير المؤمنين علياً عليه السلام على من حاربه وهو من أصحاب الألوف في الحديث ، توفي بمكة سنة ثلاث وسبعين ، وله أربع وثمانون ، أخرج له أئمتنا الخمسة وهم : المؤيد بالله وأخوه أبو طالب والموفق بالله وولده المرشد بالله ومحمد بن منصور المرادي ، والجماعة وهم : البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي والنسائي وابن ماجه إلى قوله : قال الإمام محمد بن عبدالله في الفرائد : وروى البلاذري في تاريخه أن عبدالله بن عمر كتب إلى يزيد فأجابه يزيد — لعنه الله - : أما بعد يا أحمق فإنا جئنا إلى قصور مشيدة وفرش ووسائد منضدة فقاتلنا عنها فإن يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا ، وإن الحق لغيرنا فأبوك أول من سن وابتز واستأثر بالحق على أهله.

قلت: وهو كجواب أبيه معاوية على محمد بن أبي بكر الذي رواه في الشافي وشرح النهج .إلى قوله : بعد أن روى حديث « من خلع يداً من طاعة لقي الله ولا حجة له ، ومن مات ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » وما باله ترك بيعة علي عليه السلام وجاء إلى الحجاج يبايعه لعبدالملك بن مروان ، وروى هذا الحديث فقال الحجاج : يا عبدالله إن يدي مشغولة وهذه رجلي فبايع رجله ، واستنكر الحجاج ذلك منه وتمنعه من بيعة علي ولولا أنه روي من وجوه كثيرة توبة ابن عمر وأوبته لحكمنا بهلاكه لكن الله تداركه . إلى قوله : نعم وقد تكاثرت الروايات عن ابن عمر بتوبته ، وأخرج ابن عبدالبر من طرق أن ابن عمر قال حين حضرته الوفاة : ما آسى على شيء إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي بن أبي طالب .

قال الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام في ابن عمر : وكان شديد الاجتهاد في طاعة الله تعالى ورويت عنه ندامة عظيمة في تخلفه عن علي عليه السلام ، وكان يتوضأ لكل صلاة وله رواية وسيعة عن النبي صلى الله عليه وآله على غفلة كانت فيه ، ولم يختلف في الرواية عنه . انتهى المراد بتصرف من لوامع الانوار (ط/٢ج/٣/١٤٥،١٤١) تأليف مولانا الإمام العظيم ذي العلم الغزير والفضل الشهير مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي أيده الله تعالى وأطال في عمره وأبقاه ذخراً للإسلام والمسلمين تمت هامش صفوة الإختيار . تمت.



حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم والأرض التي أقلتكم، فكما لا يستطيع الخروج من السماء والأرض، فكذلك لا يستطيع الخروج من علم الله، وكما لا تحملكم الأرض والسماء على الذنوب كذلك لا يحملكم علم الله عليه».

ثم قال: «العبد يعمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إليّ من عبد يصوم النهار ويقوم الليل ويقول: إن الله أولى بالخطيئة منه».

فإن قيل: لو قدرنا وقوع ما علم الله أنه لا يقع هل كان يدل على جهله.

قلنا: الصحيح في الجواب ما قاله الشيخ أبو الحسين وهو: أن تقدير وقوعه يتبعه تقدير العلم بوقوعه، كما أن تقدير اجتماع الضدين يتبعه تقدير ارتفاع التضاد بينهما.

تأثيرها في المقدور مغايراً لوجود المقدور، والمؤثر إما أن يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده، فيلزم أن يكون موجداً للموجود، أو قبل وجوده فيكون الكلام فيه كما تقدم، ويلزم التسلسل وإن لم يكن للقدرة في الزمان المتقدم أثر، وثبت أيضاً أنه ليس لها في الزمان المقارن لوجود الفعل أثر استحال أن يكون لها أثر البتة في الفعل، وإذا لم يكن لها أثر البتة استحال أن تكون قدرة على الفعل.

قوله: (**فإن قيل: لو قدّرنا وقوع ما علم الله أنه لا يقع**).

هذا سؤال يرد على قولنا إنه لا يستحيل خلاف المعلوم وأن القدرة تتعلق به، فيقال: إذا كان جائز الوقوع فما الحكم لو قدرنا وقوعه؟

قوله: (**ما قاله أبو الحسين**). هذا الجواب الذي أسنده المصنف إليه منسوب إلى البغدادية، وهو جواب حسن واضح لكنه قد اعترض بأنه جواب غير مطابق للسؤال، لأن حاصل السؤال لو قدرنا وقوع ما قد ثبت في علم الله أنه لا يقع فلا بد أن يكون الجواب مع بقاء السؤال بحاله، وأنت قلت: إذا قدرنا وقوعه كأن الله غير عالم بعدم وقوعه، وما فرضنا الكلام إلا مع علمه تعالى بعدم الوقوع.

قلت: وهذا الاعتراض غير قادح في الجواب، فإن المفروض أن الله عالم بأنه لا يقع وأنه في

فنقول: لو قدرنا أنه وقع لكان الله عالماً بوقوعه وإنما يلازم التقديران؛ لأن العلم تابع للمعلوم، فإن قدرناه واقعاً كان العلم متعلقا بوقوعه، وإن قدرناه غير واقع كان متعلقاً بأنه لا يقع، والذي يقدِّر عالماً لا يطابق علمه معلومه كالذي يقدِّر قادراً لا يصح منه الفعل.

فإن قيل: أليس إذا لم يصح من القادر الفعل خرج عن كونه قادراً، فكذلك إذا علم ما علم أنه لا يقع فلا بد أن يخرج عن كونه عالماً بوقوعه.

قلنا: هو كذلك، لكن الذي دل على خروجه عن كونه عالماً بعلم الوقوع هو الوقوع لا تقدير الوقوع، وإنما الذي يلزم من تقدير الوقوع هو تقدير العلم بالوقوع.

وأما سائر الشيوخ فيمتنعون من الجواب بالنفي والإثبات هنا كما تقدَّم لهم في هل تقدير وقوع الظلم يدل على الجهل به والحاجة أم لا؟

وعلى كل حال فالمطلوب هنا أن العلم تابع للمعلوم /٢٨٢/ غير مؤثر فيه.

نفس الأمر كذلك لا وقوع له في الخارج، فلما قدر الوقوع الذي لا حقيقة له ولا حصول في الخارج قدرنا عدم العلم بعدم الوقوع كذلك، وما هذا الجواب المذكور إلا جواب واضح ميزانه راجح وخلافه من قبيل التكلف ومنسوج على منوال التعسف، ونسب إلى أبي الحسين غير هذا الجواب وهو أن وقوع خلاف المعلوم محال من جهة العالمية، فإذا قدر وقوعه اتبعناه تقديراً آخر وهو أنه يدل على الجهل ولزوم المحال للمحال ليس ببعيد وإنما البعيد لزوم المحال للجائز.

قوله: (**فلا بد أن يخرج عن كونه عالماً بوقوعه**).

صوابه عن كونه عالماً بأنه لا يقع.

قوله: (**وأما سائر الشيوخ**)... إلى آخره.

حاصل ما ذكروه أنه يحال السؤال بمعنى أنه يقال للسائل: تقديرك هذا يستلزم الجواب عليه بنعم محالاً وبلا محالاً، فلا يجاب بلا ولا بنعم إذ بأيهما أجيب نقض أصلاً قد علم علماً يقيناً.



شبهة: قال الرازي: كلفنا الله تعالى بالعلوم النظرية فقال: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، والعلوم النظرية إنما تمكن مع العلوم التصوريَّة؛ لأنه لا بد أن يعلم مفردات الأدلة.

قال: والعلوم غير مقدورة لنا لا التصوريّة ولا التصديقية؛ لأن المطلوب إن كان معلوماً استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً فلا شعور به، فيطلب، ثم إذا طلب أحدنا شيئاً مجهولاً فظفر به فمن أين يعلم أنه مطلوبه.

والجواب على ما قال: إن المطلوب ليس معلوماً من كل وجه، ولا مجهولاً من كل وجه، وإنما يشعر به وبغيره معه ويكون المطلوب هو التعيين، فإذا طلب العلم بماهيَّة الأسد مثلاً فإنما يطلبها بعد أن علم أنه شجاع أو عريض الأعالي، لكن هذا يجوز أن يشمله وغيره من حيث أن الشجاع هو شيءٌ مّا له شجاعة، والعريض الأعالي إنما يدل على شيء مّا له عرض، فلما أن ذلك الشيء الذي له شجاعة أو عرض هو الأسد أو غيره فلا يعلم، فالمطلوب هو التعيين وهو أن ذلك الشيء الذي له شجاعة وعرض أعلى هو الأسد دون غيره، وكذلك الكلام في التصديقات، فإن المطلوب منها هي النسبة التي هي متصَوَّرة مفهومة، ولكنها مترددة بين الإثبات والنفي، فالمطلوب هو تعيين أحدهما، فمتى حصل علم أنه مطلوبه.

قوله: (**قال الرازي: كلفنا الله بالعلوم النظرية**)... إلى آخره.

قد أجاد المصنف تحرير هذه الشبهة على جهة الإيجاز واستكمل معانيها وأطرافها بأخصر عبارة، وأما الرازي فله فيها بسط ذكره في محصوله وهو من أولي البسط، وله مدخل في التخليط والخبط، ومن العجائب أن كتبه كلها مبنية على الأنظار فلا يكاد يعلم شيء مما فيها باضطرار، فكيف يتجاسر على إنكار إمكان النظر، ويتوصل بذلك إلى أن ينسب إلى الله ما ليس له بأهل من تكليف ما لا يطاق، ويقال له: لا بد لك من الاعتراف بأن العلوم الضرورية غير كافية في تحصيل العلوم المكتسبة وإلا فليشترك / ٢٩/ العقلاء في العلوم المكتسبة لاشتراكهم في الضرورية، وإذا صح أنه لا بد من أمر غيرها فذلك الأمر إن لم يكن متوقفاً على اختيارنا لزم مثله في العلوم المكتسبة وقد ثبت أنها واقفة على الاختيار، وحاصلة بحسب القصود والدواعي الحاصلة لنا.

وأما شبهتهم من جهة السمع فهي أن الله تعالى كلَّف أبا لهب أن يؤمن بما أنزل على محمد، ومن جملة ما أنزل على محمد أن أبا لهب لا يؤمن، فقد كلف بأن يؤمن بأن لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين.

والجواب يقال لهم: من سلم لكم أن أبا لهب كلف أن يؤمن بأن لا يؤمن وعندنا أن التكليف إنما يكون بما يمكن لا بما يستحيل، فكيف يكلف بأن يصدق بأن لا يصدق، وهل وقع النزاع إلا في هذا وأشباهه.

يوضحه أن أبا لهب لا يستحق ثواباً على أن يؤمن بأن لا يؤمن، وذلك دليل على أنه لم يكلفه به.

قوله: (**وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين**).

وذلك من حيث أنه كلف بالإيمان وبأن يعلم عدم وجوده منه، وهو لا يتمكن من هذا العلم إلا مع عدمه، إذ لا يكون علماً إلا إذا تعلق به على ما هو عليه بتكليفه بهذا العلم وإن لم يكن نقيضاً للإيمان فهو يستلزم النقيض الذي هو عدم الإيمان.

قوله: (**والجواب يقال لهم: من سلَّم لكم**)... إلى آخره.

جواب المصنف هذا غير واضح لأنه إن كان معترفاً بأن الله قد أخبر بأن أبا لهب لا يؤمن فليس له بد من الاعتراف بأن أبا لهب مكلف بأن يصدق الله فيما أخبر به من عدم إيمانه، وكيف يصح أن يخاطب الله بخطاب ثم لا يريد من المكلف اعتقاد صدقه وإن كان منكراً لذلك، لأن الله سبحانه لم يخبر بعدم إيمانه ومعتقداً أنه لا دليل يدل على ذلك، فكان الجواب بهذا المعنى أوضح، وكان من حقه أن يبين عدم دلالة الظواهر القرآنية على ذلك، والمصنف ترك سلوك كل من هذين المنهجين في الجواب وأجاب بالمنع جملة وليس ذلك بشافٍ.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن الجمهور أجابوا بالمنع كما ذكره المصنف مع الاعتراف بأن الله أخبر بأنه لا يؤمن وذلك ليس بمستقيم. وقد أجاب بعض المتأخرين من أصحابنا [المهدي عليه السلام] بما حاصله أن الذي كلف به أبو لهب أن يصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما جاء به على سبيل الجملة لا في كل من الأفراد إلا ما بلغه منها، ولا نسلم أن هذا مما بلغه إذ لا يجب التبليغ

شبهة: قال تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[البقرة:٣١].

قالوا: فكلف الملائكة بما لا يعلمون.

والجواب: لا تعلق في ظاهرها؛ لأنه لم يأمرهم مطلقاً، بل قال: ﴿إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ .

قيل: معناه إن كنتم عالمين، وقيل: إن كنتم صادقين في أنكم أصلح للأرض.

وبعد: فجمهور القوم لا يجيزون تكليف مالا يعلم.

والمعنى أن الله تعالى تحداهم وعجزهم تأكيداً لمعجزة آدم عليه السلام، وليس بأمر على الحقيقة، فهو بمنزلة ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾[البقرة:٢٣] ونحو ذلك.

شبهة: قال تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[البقرة:٢٨٦].

إليه إلا لما له فيه مصلحة من حكم أو غيره ولا مصلحة لأبي لهب في هذا، وإن سلمنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبره فلم يخبره بأنه لا يؤمن وإنما أخبره بأنه من أهل النار هو وامرأته، وذلك لا يتضمن أنه لا يؤمن بما جاء به الرسول فإن كثيراً من المصدقين من أهل النار، سلمنا أن المصدقين ليسوا من أهل النار فالإطلاق الوارد في حقه بأنه من أهل النار مشروط بعدم التوبة كما في كثير من الإطلاقات الوعيدية نحو: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا﴾[النساء:١٤]، فيكون قوله تعالى: ﴿سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ﴾[المسد:٣]، تقديره: إن مات على كفره ولم يسلم، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾[المسد:١]، لا تدل على القطع بهلاكه لجواز كونه مشروطاً بما ذكر كقوله: ﴿وَيۡلٞ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ﴾ [الجاثية:٧]،أي إن لم يتب، وهذا جواب حسن.

قوله: (**قالوا فكلف الملائكة ما لا يعلمون**).

يقال: فما وجه إيرادها في شبهة تكليف ما لا يطاق وإنما تدل على تكليف ما لا يعلم، فهي من غير هذا الباب ولا تصلح متمسكاً إلا للأشعري إن صح عنه القول بذلك.

قوله: (**لا تعلق في ظاهرها**). المعنى: أن هذا ليس بأمر حقيقة وليس المراد طلب الإنباء منهم، وإنما خاطبهم بذلك مبكتاً لهم ومقرعاً ومنبهاً على أنهم لا يعلمون ما يعلمه ليقفوا عند

والجواب: أن المراد لا تحملنا ما يثقل علينا وتشتد كُلفَتُه كما فعلت في سائر الأمم من التكاليف الشاقة نحو: قتل الأنفس، وهذا ظاهر في اللغة، يقل: والله ما أستطيع النظر إلى عدوي، ولا أطيق صحبة فلان، ولا أقدر على قيام الليل ونحو ذلك.

وبعد: فلم يقل ولا تكلفنا فلا دليل في ظاهره.

وبعد: فقد قيل: المراد في الآخرة من ثقل الأوزار وشدة الحساب وألم العذاب.

وبعد: فهو دعاء تعبُّدنا به كسائر الأدعيَة، وإن كان لا يفعل كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾[الشعراء:٨٧]، ومعلوم أنه لا يخزيه، وكقوله: ﴿رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء:١١٢].

شبهة: قال تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء:١٢٩]، ومعلوم أنا كلفنا بالعدل بينهم.

والجواب: أن المراد أنه يثقل ويشق لسوء طرائقهنّ ونقص دينهن وكثرة غيرتهن،

أوامر ربهم ولا يستهجنوا ما خفي عنهم فيه وجه الحكمة، ولهذا قال: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ يعني في زعمكم أني أستخلف في الأرض مفسدين سافكين للدماء رداً عليهم وتعريفاً لهم بأن فيمن استخلفه من الفوائد العلمية التي هي أصول الفوائد كلها ما يستأهلون لأجله أن يستخلفوا، فأراهم بذلك وبيَّن لهم بعض ما أجمل من ذكر المصالح في استخلافهم في قوله: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٣٠].

قوله: (**أن المراد لا تحملنا ما يثقل علينا وتشتد كلفته**)... إلى آخره.

هذا وجه حسن وقد فسره جار الله بأن المراد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من العقوبات النازلة بمن قبلنا، طلبوا الإعفاء عن التكليفات الشاقّة التي كلفها من قبلهم بقوله: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[البقرة:٢٨٦]، ثم عما نزل عليهم من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها ثم قال، وقيل: المراد به الشاق الذي لا يكاد يستطاع من التكاليف، وهذا تكرير لقوله: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا﴾.

قوله: (**والجواب: أن المراد أنه يثقل ويشق**)...إلى آخر ما ذكره.

ويجوز أن يكون المراد بأن لا نستطيع العدل بينهن في الشهوة لأنها من فعل الله، والذي أمرنا أن نعدل بينهن فيه هو الجماع والإنفاق والحكم ولين الجناب وحسن العشرة ونحو ذلك.

شبهة: قال تعالى: ﴿يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُۚ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود:٢٠]. **وقال:** ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف:١٠١].

هو مستقيم إلا قوله: (**والذي أمرنا بأن نعدل بينهن فيه هو الجماع**). فإنه لا يجب العدل فيه إذ هو حق للرجل غير واجب عليه، وإنما يجب العدل في المبيت، وقوله: (**ولين الجناب**). فإن إلانة الجناب مندوبة غير واجبة.

قوله: (**وحسن العشرة**).

هو يجمع الانفاق والمبيت وسائر حقوق الزوجية فلا يحتاج إلى قوله: (**ونحو ذلك**). والذي ذكره جار الله رحمه الله في تفسير هذه الآية ومحال أن يستطيعوا العدل بين النساء والتسوية حتى لا يقع ميل البتة ولا زيادة ولا نقصان فيما يجب لهن، فرفع لذلك عنكم تمام العدل وغايته، وما كلفتم منه إلا ما تستطيعون بشرط أن تبذلوا فيه وسعكم وطاقتكم، لأن تكليف ما لا يستطاع داخل في حد الظلم ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦].

وقيل: معناه إن تعدلوا في المحبة، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: «هذه قسمتي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك»[1] يعني المحبة.

وقيل: إن العدل بينهن أمر صعب بالغ من الصعوبة حداً يوهم أنه غير مستطاع لأنه يجب أن يسوي بينهن في القسمة والنفقة والتعهد والنظر والإقبال والممالحة والمفاكهة والمؤانسة وغيرها مما لا يكاد الحصر يأتي من ورائه، فهو كالخارج من حد الاستطاعة، هذا إذا كن محبوبات كلهن فكيف إذا مال القلب مع بعضهن.

---

(١) ـ رواه في أمالي الأمام أحمد بن عيسى بلفظ: حدثنا محمد، حدثنا أبو هشام، عن وكيع، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن أبي قلابة، قال: كان النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يقسم بين نسائه فيعدل، ثم يقول: «اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك». قال وكيع: يعني الحب، والجماع.

والجواب: ظاهره نفي استطاعتهم على السمع، والسمع هو من فعل الله تعالى، لا سيما على مذهبهم في أن الإدراك معنى.

وبعد: فظاهرها يقتضي أنهم كانوا صماً وعمياً، والمعلوم ضرورة أنهم لم يكونوا كذلك ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد:٢٤]، وقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ﴾ [الغاشية:١٧]، ﴿أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ [السجدة:٢٦]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ [البقرة:٢٠]، ونحو ذلك ولو سلمنا أنهم كانوا عمياً وصماً فللعلوم ضرورة من الدين أنه ما على الأصم والأعمى حرج، وقد صرح به القرآن.

والمعنى أنهم كانوا يستثقلون سماع المواعظ والقرآن، وسماع الحق والانتفاع به فأورد ذلك على طريق التهديد والذم كما يقول الملك لمن يعاقبه: لم تستطع طاعتي، أو على طريق التشبيه.

قوله: (**لا سيما على مذهبهم في أن الإدراك معنى**).

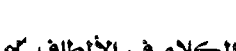
يعني فإنه فعل من أفعال الله، وأما إذا كان صفة مقتضاة عن كونه حياً فليس من قبيل الأفعال وإن كان مقتضى عن الحيية التي هي حاصلة بالحياة التي فعلها الله.

قوله: (**فأورد ذلك على طريق التهديد والذم**).

فيه نظر، والأولى ما ذكره آخراً من أنه وارد على طريق التشبيه.

قال جار الله: أراد أنهم لفرط تصامهم عن استماع الحق وكراهتهم له كأنهم لا يستطيعون السمع، ولعل بعض المجبرة يتوثب إذا عثر عليه فيوعوع به على أهل العدل كأنه لم يسمع الناس يقولون في كل لسان هذا كلام لا أستطيع أن أسمعه وهذا مما يمجه سمعي.

وقال: في قوله: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾: يعني وكانوا صماً عنه إلا أنه أبلغ لأن الأصم قد يستطيع السمع إذا صيح به، وهؤلاء كأنهم أصمت أسماعهم فلا استطاعة بهم للسمع.



الكلام في الألطاف

اللطف في اللغة: هو ما قرب من نيل الغرض، سواء كان المقرب والمتقرِّب إليه حسنين أو قبيحين.

وفي الاصطلاح: أحسن ما يقل فيه: هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لأجله بعد التمكين أو يقرب من اختيارها كذلك، والمفسدة ما يقابله. قلنا: ما يختار عنده الطاعة ليدخل فيه لطف التوفيق، وهو الذي يختار عنده الفعل، ولطف العصمة، وهو الذي يختار المكلف عنده الترك، وكلاهما طاعة أعني الفعل والترك.

(الكلام في الألطاف)

وجه كونه من باب العدل أن حاصل العدل أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، واللطف معدود مما يجب عليه فذكر لينص على أنه تعالى يفعله ولا يخل به، وإن كان قد دخل في مسألة عدل حكيم أنه لا يخل بالواجب لكن احتيج إلى إفراد الكلام فيه ليدل على وجوبه وتفصيلاً لذلك المجمل وزيادة في طمائنينة النفس واليقين وكذلك أكثر مسائل العدل، ووجه اتصاله بباب التكليف ماله من العلقة به وكونه من توابعه ومذكوراً في شرائط حسنه.

قوله: (**هو ما قرب من نيل الغرض**). هذه حقيقته في اللغة، وأما في أصلها فاللطافة مقابلة للكثافة، وهما من هيئات الأجسام، وقيل: اللطف في اللغة الرفق.

قوله: (**والمفسدة ما يقابله**). وتحديدها بأن يبدل لفظ الطاعة في حد اللفط بالمعصية، وزاد بعض المتكلمين في حدها ما لفظه: والثواب في الفعل المكلف به واحد.

واحترز به عما إذا أراد الله في تكليفه للمكلف وفي علمه أنه يعصي عند ذلك، فإنه لا يكون مفسدة لما يحصل به من التعريض لزيادة الثواب.

قوله: (**يختار عنده الفعل**). يعني فعل الواجب والمندوب.

قوله: (**الذي يختار عنده الترك**). يعني ترك المحظور والمكروه.

وقلنا: لأجله احترازاً من أن يختار للإلجاء أو لمنفعة دنيويّة.

وقلنا: بعد التمكين احترازاً من أن يختار الطاعة عند مجرد التكليف والآلة، فإن التكليف والآلة لا تكون لطفاً ولا مفسدة، بل هما تمكين.

وقلنا: أو يقرب من اختيارهما ليدخل فيه اللطف المطلق.

وقلنا: كذلك أي لأجله بعد التمكين.

وأما ما يقوله أصحابنا المتأخرون من أن اللطف لا بد أن يكون من قبيل الدواعي.

ويقولون في حده: هو ما يدعو المكلف، فليس بسديد؛ لأن الدواعي ليس بأكثر من اعتقادنا أو ظننا بأن في الفعل جلب نفع أو دفع ضرر، وقد وجدنا هذه الدواعي سواء ثبتت الألطاف أو زالت، ألا ترى أنا نعلم أن لنا في الطاعة جلب نفع أو دفع ضرر سواء مرضنا أم لا، وسواء سمعنا المواعظ أم لا، وسواء فعلنا الشرعيات التي هي ألطاف أم لا، وكذلك معرفة الباري تعالى فإنها لطف وليست هي الداعي، وإنما الداعي هو العلم بأن هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب والعقاب، فثبت أن اللطف هو ما يختار عنده سواء كان داعياً، أو ألماً أو كلاماً أو صلاة وغير ذلك مما لا يدعو، ووجه آخر وهو أن الدواعي لا بد منها في جميع ما كلفنا، ولهذا اشترط أصحابنا أن يكون المكلف متردد الدواعي بخلاف اللطف، فإنه قد يختص ببعض الأفعال.

قوله: (احترازاً من أن يختار للإلجاء).

يعني عند أمر حدث، والمعنى أنه يحترز من أن يختار عند أمر الفعل أو الترك لا لذلك الأمر بل لأمر آخر، وهذا زيادة في البيان وإلا فقوله: يختار عنده مشعر بأن الاختيار لأجله.

قوله: (ليدخل فيه اللطف المطلق).

واللطف المطلق عند المتكلمين: هو ما يدعو المكلف إلى فعل ما كلف فعله أو ترك ما كلف تركه فعل أو لم يفعل ترك أو لم يترك، فهو في التحقيق يشمل أنواع اللطف، هذا معنى كونه مطلقاً لكن لما خصوا اللطف الذي يفعل عنده بأن سموه توفيقاً، والذي يترك عنده بأن سموه عصمة قصروا اللطف المطلق على ما عدا هذين النوعين.

قوله: (فليس بسديد)... إلى آخره. أما على ظاهر عبارتهم فكلامه مستقيم لكن المعلوم



فصل

ويسمى لطفاً ومصلحة وصلاحاً، وأصلح أي لا شيء يقوم مقامه في الصلاح كقولهم: الله أكبر لا على معنى المفاضلة، ويجوز أن يراد المفاضلة أي أصلح من غيره؛ لأن مصلحته دينيَّة ، ويسمّى إزاحة لعلة المكلف، ويسمّى توفيقاً وعصمة إذا كان يختار عنده لأجله لا محالة، إلا أنه لا يقال: فلان معصوم أو موفق إلا إذا كان يستحق المدح؛ لأن هذه الأسماء قد صارت مدحاً بالعرف، وكذلك لا يقال: أصلح الله فلاناً إلاّ إذا كان مؤمناً لإفادته المدح، فأما مع التقييد فيجوز ذلك.

قطعاً عنهم أنهم لا يقولون بأن الألطاف لا تكون إلا من قبيل الدواعي التي هي اعتقادات وظنون فقط، فإنهم لا يزالون ينصون على أن الآلام وغيرها وجه حسنها كونها ألطافاً لما يحصل بها من الالتطاف والاعتبار، وإنها أرادوا بقولهم أن الألطاف تدعو أن الدواعي تنبعث معها وتحصل لأجلها ويقع اختيار الفعل الملطوف فيه عندها، فمعنى عبارتهم في الحقيقة ومختار المصنف في العبارة واحد.

(**فصل**: قوله: (**ويسمى لطفاً**)... إلى آخره. لما كان اللطف يسوق المكلف ويوصله إلى ما لم يكن ليصل إليه لولاه سمي لطفاً وهو مأخوذ من اللطافة لأن اللطيف من الأجسام يمكن دخوله الأماكن الضيقة الصغيرة للطافته، وسمي مصلحة وصلاحاً لما فيه من النفع واستصلاحاً لما فيه من طلب صلاح المكلف.

قوله: (**ويسمى توفيقاً**).

هذا اسم خاص لنوع منه، وكذلك العصمة وما تقدم أسماء غير خاصة.

قوله: (**وكذلك لا يقال: أصلح الله فلاناً**). هذا نسبه في (المحيط) إلى قاضي القضاة، فإن أراد حيث ورد للدعاء فغير صحيح لأن الدعاء بالإصلاح والهداية يصح للكافر والفاسق، وإن أراد حيث ورد بمعنى الإخبار فكلامه ليس ببعيد. وقيل: بل الصحيح خلافه لأن الله تعالى قد أصلح جميع خلقه بفعل اللطف لهم وإن كان منهم من لم يلتطف.

فصل

ليس يجب أن يكون لكل ما كلفناه لطف، بل يجوز أن يكون في ما كلفناه ما لا لطف فيه بأن يعلم الله أن لا شيء يختار عنده المكلف الفعل ولا يقرب من اختياره، وذلك ظاهر في الشاهد، فإن أحدنا قد يعلم من حال ولده أنه يختار التعليم على كل حال سواء مع الشدة والإرخاء، والمنع والإعطاء، أو لا يختاره، وإن فعل ما فعل فإن قال: كيف يصح هذا وعندكم أن معرفة الله تعالى لطف في جميع ما كلفناه، قيل له: كلامنا في الجواز لا في الوقوع.

على أن أصحابنا ذكروا أن معرفة الله إنما هي لطف في التكاليف العقلية العملية.

وبالجملة، فلا أقل من أن تكون المعرفة نفسها قد خرجت عن أن يكون لها لطف، وبهذا يتم الغرض سواء كانت لطفاً في جميع التكاليف أوفي بعضها.

قوله: (**فيجوز كل ذلك**). نحو فلان موفق لفعل الصلاة ومعصوم عن الزنى، وأصلحه الله في أمر الصلاة ونحو ذلك.

(**فصل**:قوله: (**ليس يجب أن يكون لكل ما كلفناه لطف**).

الخلاف في هذا لبشر بن المعتمر ومتابعيه ممن يقول بأن اللطف لا يجب، فإنهم قالوا: لا مكلف إلا والله قادر على اللطف به حتى يؤمن لكن لا يجب عليه تعالى. قال الحاكم: ولقولهم هذا سموا أصحاب اللطف. يعني لا لنفيهم وجوب اللطف.

قوله: (**وذلك ظاهر في الشاهد**).

يقال: هذا صحيح لكن ثبوته في الشاهد لا يستلزم ذلك في الغائب للفرق الواضح، وهو أن الشاهد قاصر في علمه وقدرته والله سبحانه عالم لذاته وقادر لذاته.

قوله: (**على أن أصحابنا**)... إلى آخره. هو كما قالوه فإنه لا يصح جعلها لطفاً في التكاليف الشرعية لأن من حق اللطف أن يكون زائداً على التمكين والإتيان بالشرعيات على وجوهها لا يمكن مع فقد المعرفة، وقوله: العملية. أراد به نحو قضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم، وتخرج العلمية نحو معرفة سائر مسائل التوحيد والعدل لمثل ما ذكر في الشرعيات.

فصل

اتفق الشيوخ على أنه إذا كان في المقدور لطف حسن فإنه يحسن التكليف بملطوفه، واتفقوا على أنه إذا لم يكن في المقدور لطف رأساً أنه يحسن التكليف بالفعل. واختلفوا في من كان لطفه فعلاً مستحيلاً أو قبيحاً.

فقال أبو عبد الله: لا يُكلف بالمطلوب في الحالين.

وقال أبو هاشم: يكلف به في الحالين ويصير كمن لا لطف له أصلاً.

وقال القاضي وهو أحد قولي أبي هاشم: لا يحسن تكليفه بملطوف القبيح إلا إذا وجد؛ لأن لطفه في المقدور، فليس كمن لا لطف له، ويحسن تكليفه بملطوف المستحيل؛ لأن لطفه ليس في المقدور فهو كمن لا لطف له

(**فصل**: قوله: (**اتفق الشيوخ**)... إلى آخره. يعني الشيوخ القائلين بوجوب اللطف.

قوله: (**وهو أحد قولي أبي هاشم**). هو الأخير من قوليه.

قوله: (**لأن لطفه في المقدور**).

يعني فإذا لم يفعل للمكلف لم يزح علته كمن لطفه في فعل حسن، وفيه نظر فإن ترك فعل الله ما هو قبيح مما يدعوه إلى الطاعة لا يعد علة للمكلف بها فإن القبيح في حق الله كالمستحيل، وقد ذهب أبو علي إلى أنه يستحيل كون القبيح داعياً إلى الحسن، فالمسألة مرتفعة من أصلها عنده، ورد بعدم تسليم الاستحالة التي ذكرها إذ لا يعلم ضرورة ولا دليل عليها، وما المانع من كون القبيح داعياً إلى الحسن.

فصل/ وللطف شروط:

منها: أن يكون ثابتاً؛ لأن الزائل لا يثبت عنده حظ التقريب ولا يقع عنده اختيار.

ومنها: أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة، وإلا لم يكن لطفاً فيه أولى من غيره أو من أن لا يكون ولا كان أحدهما بأن يكون لطفاً في الآخر أولى من العكس، ثم المناسبة تختلف فقد نعلمها جملة بأن نعلم أن الله تعالى لا يفعل إلا ماهو صلاح، وقد نعلمها تفصيلاً كما نقوله في أن وجه المرض لطفاً هو أن يتذكر به آلام الآخرة ونعرف به قدر نعم الله بالعافية والثواب وقلة الصبر على الآلام اليسيرة، فيختار عند ذلك الطاعة، ومثله الغموم والخوف ونحو ذلك،

(فصل: وللطف شروط)

قوله: (**منها أن يكون ثابتاً**). حرَّف المصنف عبارة الأصحاب هنا لأنهم يقولون أن يكون موجوداً. قالوا: لأن المعدوم لا حظ له في دعاء ولا صرف، ذكره في (المحيط)، فورد عليه أن اللطف يكون في الموجود وغيره، قيل: فكان ينبغي أن يقول: موجوداً أو معدوماً يصح وجوده لأن الاعتبار بأن يكون له أثر في الدعاء والصرف موجوداً كان أو معدوماً، ولهذا بدل المصنف لفظة موجود بثابت وليس يحصل بذلك كل التخلص مما ورد، وعبارته تشعر بأن مراده بالثابت المستمر لأنه قابله بالزائل، ولا مانع من أن تحصل اللطفية بوجود أمر وإن كان قد زال كمرض يشفى منه الإنسان وفقر يتعقبه الغنى، والله أعلم.

قوله: (**مناسبة**). معنى المناسبة أن يكون وجه بعثه على الملطوف فيه معلوماً.

قوله: (**فقد نعلمها جملة**). وذلك كالتكاليف الشرعية فإنا لا نعلم وجه بعثها على ما هي لطف فيه، وهي التكاليف العقلية مفصلاً بل على سبيل الجملة، وهو أن الله لحكمته لم يكلفنا بها إلا لكونها لطفاً لنا.

قوله: (**بأن نعلم أن الله لا يفعل إلا ما هو صلاح**).

هو غير مستقيم لأن ظاهره يوهم ثبوت اللطفية وعلمنا بها جملة في جميع أفعال الله وليس كذلك، والمثال المستقيم ما ذكرناه وهو أن الشرعيات كالصلاة والزكاة والحج ألطاف كما قد

وكذلك الصلاة فإن الله تعالى عرفنا أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحو ذلك مما يمكن الإشارة إلى كونه لطفاً.

ومنها: أن يكون المكلف معه متردد الدواعي فلا يخرجه عن كونه مختاراً ويصيره في حكم الملجأ فيصير كمن يخوف غيره بالقتل إن لم يحضر طعامه، فإن ذلك لا يكون لطفاً له في حضور طعامه؛ لأنه حينئذ يحضر للإلجاء لا لحسن الفعل ووجوبه.

ومنها: أن يكونَ المكلف عالماً أو ظاناً باللطف وبالملطوف فيه وبالنسبة بينهما، إما على جهة الجملة أو التفصيل أو متمكناً من العلم أو الظن، وإنما اشترطنا ذلك ليثبت له حظ الدعاء والتقريب.

ومنها: أن يتقدم اللطف على الملطوف فيه بوقت واحد ليتأتى له حظ الدعاء، ويمكن عنده الاختيار، وأما تقديمه بأكثر من وقت إذا كان من فعل الله تعالى، فقال أبو علي: لا يجوز؛ لأنه في حكم المنسي حال الحاجة، ويلزمه مثله في فعل العبد.

تقدم وعلمنا لطفيتها جملة لأن الله كلفنا بها، ولو لم تكن ألطافاً لم يكلفنا إياها.

قوله: (**وكذلك الصلاة**).

قيل [الفقيه قاسم]: بل هي كغيرها في عدم العلم بالمناسبة تفصيلاً، وليس في الآية إلا ذكر أنها لطف وأنه يحصل بها الانتهاء عن الفحشاء ولم يذكر ما وجه ذلك.

قوله: (**فلا يخرجه عن كونه مختاراً**). وذلك لأن الغرض باللطف أن يأتي بالطاعة على الوجه الذي يستحق به الثواب والإلجاء ينافي ذلك.

قوله: (**ومنها أن يكون المكلف عالماً أو ظاناً**)... إلى آخره.

الأولى التفصيل فيقال: إن كان اللطف من فعل المكلف وكلف بتحصيله فإنه يكفي فيه أن يتمكن من العلم به أو الظن مع إمكان فعله، وإن كان من فعل غيره فلا بد أن يعلمه أو يظنه ليثبت له حظ الدعاء والصرف، لكن إن علمه فالمعلوم هو نفس اللطف، وإن ظنه فالظن هو اللطف، وفي الحقيقة أنه لا بد أن يكون معلوماً لأن اللطف في المظنون هو الظن وهو معلوم.

قوله: (**ويلزمه مثله في فعل العبد**).

وقل أبو هاشم: يجوز بشرط أن لا يكون في حكم المنسي، وأن يكون في تقديمه فائدة زائـــدة كما قل مثله في تقديم الأمر بأزيد من وقت واحده وهذا الخلاف إنما هو فيما يثبت وينتفـــي، فلما ما يستمر فالكلام في جواز تقديمه أظهر، ولا فرق على الصحيح بـــين أن يتقـــدم علـــى التكليف أو يتأخر إذا بقي إلى حال كونه لطفاً.

ومنها: أن يكون مدركاً أو في حكم المدرك عند أبي هاشم، وإنما يعتبر ذلك في اللطف مـــن فعل الله تعالى؛ لأنه يعترف بكون المعرفة لطفاً وليست بمدركة، ولا في حكم المدركة.

إنما ألزمه ذلك لأنه لا يلتزمه فيه بل يوافق في جواز تقديم اللطـف أوقاتـا كثـيرة كالصـلاة، فإن الملطوف فيها إنما يفعل بعد وقتها ولذلك وسع فيها إلى آخر الوقت.

قوله: (**ولا فرق على الصحيح**).

يعني على القول الصحيح، وهو قول أبي هاشم بجواز تقدمه، وأما على قـول أبي عـلي فـإذا منع تقدمه على الملطوف فيه بعد التكليف فأولى وأحرى قبله.

قيل [المهدي عليه السلام]: ومن صور المتقدم على التكليف أن يلتطف الصبي في كبره بما يعلمـه في صغره.

قلت: فيه نظر، لأن التطافه بالعلم المتجدد الحاصل له في حال الكبر، ألا ترى أنه لو كـان قـد نسي ما علمه في حال الصغر لم يثبت له الالتطاف.

تنبيه:

وعلى القول بجواز تقدمه على التكليف فلا قائل بأنه يجب تقدمه ولو فرض أنه مـع التقـديم أبلغ في الدعاء إلى الطاعة، لأن سبب وجوبـه التكليـف، فمهـما لم يحصـل السـبب لم يحصـل المسبب وهو الوجوب، وكذلك لا يجب مقارنته لمثل ذلك.

قوله: (**أن يكون مدركاً أو في حكم المدرك**). المدرك كالآلام النازلـة بـالمكلفين وبغـيرهم إذا حصل لهم بها التطاف، والذي في حكم المدرك المعلوم ضرورة.

قوله: (**وإنما يعتبر ذلك**)... إلى آخره. هذا تأويل قاضي القضاة لقول الشيخ، والذي ذهب

قيل: والصحيح خلاف ما قاله لأن المعتبر في اللطف هو علم المكلف به، واختياره عنـده، سواء كان مدركاً أولا، بدليل أنه لو أدركه ولم يعلمه لم يكن لطفاً.

فصل

ليس يصح أن يكون اللطف جهة في التكليف؛ لأنه متأخر عن التكليف ولا جهة في الطاعة؛ لأنه يتقدم عليها، ومن حق ما يكون جهة في الفعل المقارنة كالإرادة التي هي جهة في الطاعة، ونحو ذلك من وجوه الأفعال.

فإن قل: أليس النية الواقعة في الليل جهة في صوم النهار مع تقدمها.

قيل: ليست جهة في الصوم،

إليه جمهور المتكلمين أنه لا يشترط فيه ذلك مطلقاً.

وقد نبه المصنف بقوله: (**قيل: والصحيح خلاف ما ذكره**). إلى آخره. على ما يحتج به للجمهور.

(**فصل**: قوله: (**ليس يصح أن يكون اللطف جهة في التكليف**). أي وجهاً في حسنه.

قوله: (**ولا جهة في الطاعة**). أي وجهاً في وجوبها.

قوله: (**كالإرادة التي هي جهة في الطاعة**).

أي في كونها طاعة، فإن إرادة كون السجدة لله هي المؤثرة في كونها طاعة إذ لو لم يرد بها ذلك وأراد بها غير الله لم تكن طاعة.

قوله: (**ونحو ذلك من وجوه الأفعل**).

يعني وجوه حسنها وقبحها، ككون الكلام صدقاً أو كذباً وكون الفعل عدلاً أو ظلماً.

قوله: (**جهة في صوم النهار**). أي في كونه طاعة وتأدية للواجب مثلاً.

قوله: (**قيل: ليست جهة في الصوم**).

فيه نظر لأنه ليس المراد أنها جهة فيه نفسه بل في كونه طاعة ومجزياً / ٣٣/ كما قدمنا.

وإنما وجب التبييت عند من يقول به لاشتراطه أن تكون النية مع أول جزء من النهار، فعلى المكلف أن يأتي بالنية بحيث لو قدرنا استمرار النوم به إلى آخر النهار لكان صومه صحيحاً.

وأيضاً فليس المرجع بالصوم إلى فعل يفعله الصائم وإنما هو كفّ والنية لا تتعلق إلا بالأفعال، فلا تكون هذه النية جهة في الصوم؛ إذ ليس بفعل فتؤثر فيه، ولو سلمنا أنه فعل فهو بمنزلة الفعل الواحد في أن النية الواحدة تكفي فيه كالصلاة، لكن جاز تقديمها من أول جزء من النهار، من حيث أنه أبيح للمكلف أنه ينام، وهو لا يأمن أن يستمر به النوم فتفوته النيَّة عند أول جزء من النهار، فكانت نيته في حكم المقارنة وصارت جهة في الصوم.

فصل

واللطف قد يكون من فعل الله تعالى، وقد يكون من فعل المكلف نفسه، وقد يكون من فعل غيره من صبي أو بهيمة أو مكلَّف آخر. أمَّا ما كان من فعل الله تعالى فهو ضربان:-

أحدهما: أن يتقدم على التكليف أو يقارنه، وهذا لا يجب لأن التكليف تفضل، فكذلك ما تقدمه أو قارنه.

قوله: (**وإنما وجب التبييت**)... إلى آخره.

فيه نظر لأن ذلك لا يخرج به عما ورد عليه، فإن الذي استمر به النوم قد أثرت النية المتقدمة في صومه وصارت جهة له، ولأنه يلزم على ما ذكره أنه لو كان قبل طلوع الفجر غير نائم وقد كان بيت النية ولم يستحضرها في الوقت المتصل بطلوع الفجر ومع أول جزء من أجزاء النهار ألا تجزئه تلك النية الأولى وليس كذلك.

(**فصل: واللطف قد يكون من فعل الله تعالى، وقد يكون من فعل المكلف نفسه، وقد يكون من فعل غيره**).

قوله: (**وكذلك ما تقدمه أو قارنه**).

أما ما تقدمه فظاهر، وأما ماقارنه فلأنه إذا كان التكليف هو المقتضي-لوجوب اللطف لم يقتض وجوبه إلا في الحالة الثانية من حصوله.

والثاني: يتأخر عن التكليف، وهذا واجب عند الجمهور.

وقال بشر بن المعتمر: لا يجب بل الإقدار وإزالة الموانع والإلجاء كاف في إزاحة علة المكلف.

قيل: وقد رجع عن هذا وأوجبه.

وقال جعفر بن حرب: إن استوى الثواب في الحالين وجب اللطف.

قوله: (**وهذا واجب عند الجمهور**). أراد من الزيدية والمعتزلة وسائر القائلين بالعدل لم يشذ عنهم في ذلك إلا بشر بن المعتمر وتفصيل جعفر بن حرب، وإذا روي رجوعه فلا ينبغي أن يعتد بخلافه إلا أن يكون من أتباعه من لم يرجع لرجوعه، ولعل القول بعدم وجوب اللطف فرع على القول بأنه لا مكلف إلاَّ وفي مقدور الله ما هو لطف له.

قوله: (**قيل: وقد رجع عن هذا**).

نقل ذلك عنه أبو الحسين الخياط وحكاه في (المحيط) وغيره من كتب الكلام.

قوله: (**وقال جعفر بن حرب**)... إلى آخره.

هو أحد قولي أبي هاشم، وتلخيص هذه المقالة أن المكلف إذا كان يستحق من الثواب على ذلك الفعل مع عدم تحصيل اللطف فيه أكثر مما يستحقه إذا فعله بعد أن حصل له اللطف فإنه لا يجب لأن الغرض التعريض لمنافع الثواب، وقد عرضه بعدم فعل اللطف لمنافع لا تنال مع فعله، فإذا لم يفعل ما كلفه فقد أتي من جهة نفسه وتكون هذه الصورة كصورة زيادة التكليف بأنواع من التكاليف إذا علم الله أنه بسبب تلك الزيادة يخل بفعل ما كلفه فيستحق العقاب، فإن وجه حسن الزيادة مع ذلك كونها تعريضاً إلى منافع لا تنال إلا بها، وإن استوى الثواب في الحالين وجب اللطف لأنه إذا لم يفعله كان ناقضاً لغرضه من التكليف مع عدم مراعاة مصلحة أخرى.

قال قاضي القضاة: وما ذكره جعفر يؤدي إلى ألا يجب على الله لطف، إذ ما من فعل إلا وهو مع اللطف أسهل ومع عدمه أشق والثواب يزداد لكثرة المشقة.

قلت: وفيما ذكره القاضي نظر، وهو غير مسلم على الإطلاق.

قيل: ورجع عن هذا إلى قول الجمهور، وقال قوم: لا بد أن يفعله الله وليس بواجب.

لنا: أن اللطف يجري مجرى التمكين في إزاحة علة المكلف؛ لاستوائهما في أن المكلف لا يختار الفعل إلاّ عنده،

قوله: (**وقال قوم: لا بد أن يفعله الله وليس بواجب**).

قيل: وهذا يشبه ما يقوله أبو القاسم إنه لا يجب كما يجب قضاء الدين على المدين بل يفعله الله لا محالة ويجب من طريق الجود. قال الحاكم: وهذا الخلاف لفظي.

قلت: وفي قوله نظر، فإن الحق أنه خلاف معنوي، لأنهم لا يجعلون فعل اللطف واجباً في نفسه كقول الجمهور، ومن الخلاف في هذه المسألة ما روي عن قاضي القضاة وهو أنه لا يجب على الله تعالى من اللطف إلا ما كان توفيقاً أو عصمة، وهذا القول عندي قوي جداً على قاعدة الجمهور، ومقتضى استدلالهم لأنه ما كان من الألطاف لا يحصل به إلا مجرد التقريب ولا يقع الفعل عنده فتركه لا يعد نقضاً للغرض. والله أعلم.

قوله: (**في إزاحة علة المكلف**). يعني فكما أنه إذا كلف العبد ولم يمكنه كان له أن يقول: يا رب كلفتني ولم تمكني فأنا معذور في ترك ما كلفتني به، فلأي شيء تريد أن تعاقبني عليه، فكذلك إذا لم يلطف تعالى بعبده فأن للعبد أن يقول: يارب كلفتني وأردت مني الوصول إلى الثواب ولو فعلت في كذا لأطعت، فعذري في ترك الطاعة من جهتك، فلأي شيء تعذبني على معصيتك، هكذا قرره الأصحاب، ولا يخفى ما فيه من تكلف القياس وبنائه على غير أساس، فإن لله أن يجيب على المعتل بعدم اللطف بأن يقول: كلفتك وعرضتك للثواب العظيم ودللتك على طريقه وأوضحت لك أنك إن تنكبتها وقعت في العقاب العظيم بعد أن أكملت لك العقل ونصبت لك الدلالة وأقمت عليك الحجة.

ولا جواب على من لم يمكنه، فالفرق واضح، وليس مثل هذا الدليل يؤخذ به في الفروع الظنية فكيف بالمسائل الأصولية القطعية؟!

قوله: (**لاستوائهما في أن المكلف لا يختار الفعل إلا عنده**).

وصار الحال فيه كمن يصنع للغير طعاماً، ويعلم أنه لا يأتي إلا برسول، فإن الإرسال إليه يجري مجرى فتح الباب وتقديم الطعام في إزاحة علة المدعو حتى إن لم يرسل /٢٨٧/ فقد عاد على غرضه الذي لأجله صنع الطعام بالنقض.

فإن قالوا :قد يصنع للغير طعاماً ثم يبدو له في إرادة تناوله فلا يجب عليه فتح الباب ولا إرسال.

قيل له: إنا فرضنا الكلام مع استمرار الحال في إرادته لتناول الطعام كما يستمر الحال في إرادة الباري للطاعة، وأن غرضه بالتكليف باق من حيث لا يجوز عليه البداوات والخواطر.

فيه نظر لأنهما وإن استويا من هذا الوجه فلم يستويا من وجه آخر، وهو أن المكلف لا يمكنه الفعل مع عدم التمكين ويمكنه مع عدم اللطف فلا مساواة، ولأنه لو كلفه ولم يمكنه لكان تكليفاً لما لا يطاق، وقبحه معلوم ضرورة بخلاف ما إذا لم يلطف به.

تنبيه:

من عادة المتكلمين أن يحرروا الاستدلال في هذه المسألة على كيفية أخرى يصير بها هذا الدليل الذي ذكره المصنف دليلين، أحدهما: ما صدره وقدمه وهو أن اللطف يجري مجرى التمكين فيجب كوجوبه، ويقررونه بما ذكرناه وهو معترض بما أوردنا.

الدليل الثاني: أنه تعالى لو[1] لم يفعل اللطف فلم يحصل كان ناقضاً غرضه في التكليف كما لو منع من ذلك الفعل، إذ لا فرق بين أن يمنع منه، وبين أن يترك ما علم أنه لو فعله لفعل المكلف عند ما كلفه من غير صارف حاجة ولا صارف حكمة، ولهم في هذا الدليل الأخير تحرير غير هذا التحرير، ويرد عليه سؤال وهو أن هذا لا يقضي بوجوب اللطف ولا يقتضي استحقاق الذم على تركه، وإنما يكشف عدم فعله عن كون المكلِّف كالعابث بالتكليف، وأنه لم يرد تعريض المكلف إلى الثواب إذ لو أراد ذلك لفعل ما يفعل المكلف عنده ما يستحق به الثواب أو يقربه منه، ولهذا ذهب قوم إلى أن اللطف غير واجب في نفسه ولكن لا بد أن يفعل ويستحق الذم مع عدم فعله، لا على الإخلال به بل على أمر آخر وهو كونه كلف لغرض ثم

---

(١) ـ في (ب): لو منع اللطف فلم يحصل...إلخ

فإن قال: كان يلزم إذا علم أنه لا يحضر طعامه إلا إذا شاطره على ماله أو توجه إليه بالناس، وبكتاب الله تعالى أن يجب عليه ذلك.

قيل له: إن كان غرضه بإحضار ذلك المدعوّ نفعه لم يجب عليه أن يشاطره؛ لأنه يلحقه بذلك ضرر وذلك ينقض الغرض، وليس تركه ينقض الغرض، وإن كان غرضه بإحضاره نفع نفسه من سرور أو طلب ثناء أو جزاء نظر في الضرر الذي يلحقه بمشاطرة ماله، فإن كان يساوي ذلك النفع أو يزيد عليه، فالقول ما تقدم من أن ذلك يبطل الغرض والمسألة مفروضة مع بقاء الغرض، وإن كان دون ذلك النفع الذي قصده بدعائه، كأن يكون ذلك المدعوّ ملكاً يحصل بدعائه مال عظيم أو جاه عريض أو ثناء كثير فإنه يجب والحال هذه أن يشاطره على ماله وإلا كان عائداً على غرضه بالنقض، لا سيما إذا كان صنع الطعام بعد العلم بأن الملك لا يأتيه إلا بهذه المشاطرة، والباري تعالى غرضه بالتكليف نفع المكلف وذلك مستمر، وليس يلحقه في فعل اللطف ضرر فيجب فعله.

دليل: قال أبو علي: لو لم يجب اللطف لدل فقده على أن الله لم يرد الطاعة من المكلف أو أراد منه المعصية. واعترضه أبو هاشم بأن الإرادة متقدمة على وقت اللطف ومقارنة للتكليف، ففقد اللطف لا يدل على زوال شيء قد ثبت وهو الإرادة، ولا يقدح أيضاً في حسنها، ولا يقتضي حصول ضدها بدلاً منها، وصار كما نقوله في أن الله تعالى لو لم يثب المطيع لما توجه الذم إلى التكليف؛ لأن التكليف حسن لتكامل شرائط حُسْنه فما تأخر عنه لا يؤثر في حسنه ولا قبحه.

لم يفعل ما يقع عنده ذلك الغرض، أو يقرب من الوقوع فيصير عابثاً بالتكليف.

قوله: (**إلا إذا شاطره على ماله**). أي أعطاه شطره.

قوله: (**لما توجه الذم إلى التكليف**). أي لما توجه إلى الله لأجل التكليف.

واعلم أن الذي أورد على دليل أبي علي يرد مثله على دليل الجمهور في قولهم لو لم يلطف بالمكلف لكان ناقضاً لغرضه بالتكليف، لأن معنى نقض الغرض انكشاف عدم الإرادة للفعل المكلف به ولتعريض المكلف إلى درجات لا تنال إلا به، وإن كان يظهر أن الجمهور جعلو وجه وجوبه ألا ينتقض الغرض، وأبو علي جعل وجهه ألا تنكشف عدم الإرادة،

دليل: لو لم يجب اللطف لما قبحت المفسدة؛ إذ لا فرق بين أن يمنع ما يدعو إلى الواجب، وبين أن يفعل ما يدعو إلى القبيح.

فإن قل: إن مع التمكن وزوال الإلجاء والموانع يكون قد أُتي في ترك الواجب من قبل نفسه، ولا تأثير للمنع من اللطف.

قيل له: وكذلك يكون قد أُتي في فعل القبيح من قبل نفسه ولا تأثير لفعل المفسدة؛ لأنها غير موجبة للفعل، كما أن اللطف غير موجب للطاعة.

فإن قل: إنه بفعل المفسدة يعود على غرضه بالتكليف بالنقض.

قيل: وكذلك بترك اللطف.

فإن قل: إن فعله للمفسدة يدل على أنه مريد للمعصية، قيل /٢٨٧/ له: يدل على أن حاله قد تغيَّرت في إرادة الطاعة بالتكليف، وأنه قد صار مريداً للمعصية كما تقدم.

وكلامهم في الظاهر أقوم وإن كان في الحقيقة أن المعنى واحد. والله أعلم.

قوله: (**دليل لو لم يجب اللطف لما قبحت المفسدة**).

هذا الدليل ذكره قاضي القضاة وقد قرره المصنف بما ترى وأُورد عليه ما أورد، ومال إلى تصحيحه وهو سقيم جداً، وكيف يجعل عدم فعل اللطف مع أنه لا يدعو إلى معصية كفعل ما يدعو إليها مع أنه يعلم قبح ما يدعو إلى القبيح كما يقبح فعله، ولا يعلم قبح ترك ما يدعو إلى الواجب ولا وجوب فعله، وكيف يقاس فرع على أصل مع عدم المساواة وهو عمدة شروط القياس، فالقياس من دونه لا قاعدة له ولا أساس.

تنبيه:

لم يتعرض المصنف للرد على جعفر بن حرب في تفصيله وما أدلى به وإقامة الدليل على خلافه، وقد ذكر في الرد عليه أن فعل اللطف مع حصول بعض النفع وهو ثواب الفعل الذي يحصل مع فعل اللطف أولى من تفويت جميعه لأجل أن يكون الثواب أكثر لو فعل مع عدم اللطف، وأما قياسه على الزيادة في التكليف فجوابه أنها إن كانت مفسدة في بعض تكاليف المكلفين بها لم يجز فعلها، وإن لم تكن مفسدة فالتكليف بها مصلحة محضة لم يحصل

شبهة المانعين من وجوب اللطف: أن فقد الطاعة وحصول المعصية دليل على أن اللطف لا يجب؛ إذ لا تكليف إلا وفي المقدور ما هو لطف فيه.

والجواب: أنا قلمنا أنه يجوز أن يكون في الأفعال مالا لطف فيه، على أنه يدل فقد الطاعة على فقد اللطف الذي هو لطف التوفيق والعصمة، فما المانع من أن يكون قد فعل الله اللطف المطلق.

بها تفويت نفع لولاه لوصل المكلف إليه، بخلاف الإخلال باللطف فإن فيه تفويت منفعة لولا عدم اللطف لوصل المكلف إليها، وفيه نظر فإنه حصل بزيادة التكليف تفويت منفعة وهي الثواب على الفعل الذي كان كلف به قبل الزيادة فلما وقعت فاتت تلك المنفعة ووقع في عكسها، فالفرق يدق، ثم يقال: التكاليف إما عقلية فلا يصح الزيادة فيها ولا النقصان بوجه، وإما شرعية فهي إما واجب يكلف بفعله أو قبيح يكلف بتركه، وإما غيرهما من مندوب ومكروه، فالأولان لا يصح الزيادة فيهما ولا النقصان لأنهما متى حسن التكليف بهما وجب ومهما لم يحسن فهو قبيح، وأما المندوب والمكروه فقد يمكن الزيادة فيهما والنقص لأن التكليف بهما لا يجب، لكنه يقال: لا يحسن من الله الزيادة فيهما إلا حيث لا مفسدة فيهما بتناول غيرهما من التكاليف، فمتى كان في المعلوم أنه إذا زاد فيهما وقع العبد في المعصية[1] قبحت الزيادة كما قلناه في منع اللطف من غير فرق.

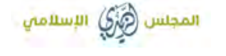
قوله في ذكر الشبه: (**إذ لا تكليف إلا وفي المقدور ما هو لطف فيه**). يعني فإذا لم يفعل الله اللطف مع القدرة عليه دل على عدم وجوبه لأن حكمته تمنع من الإخلال بالواجب.

قوله: (**فما المانع أن يكون قد فعل الله به اللطف المطلق**).

هذا فيه نظر لأن المخالف يدعي أن في مقدور الله من الألطاف ما يفعل المكلف عنده ما كلفه، قالوا: لأنه تعالى قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وما من مكلف إلا وله لطف في كل أمر كلف بفعله أو تركه، ثم إن كلام المصنف يقضي بأن اللطف المطلق مما يجب على الله ويفعله لإزاحة علة المكلف، وقد

---

(١) ـ في(ب): وقع العبد في المفسدة.



وأيضاً: فقد يكون اللطف من فعل المكلف كما سيأتي، فلا يدل فقده على أنه لا يجب.

قالوا: اللطف يسمى أصلح، وهذه العبارة تقتضي التزايد وأن ثم ما هو دونه لم يفعله الله؛ لأن كل شيء يفعله الله فهو أصلح.

قلنا: لسنا نسلم معنى المفاضلة كما تقدم، ولو سلمناه لما كان لهم فيه فرج؛ لأن الله إذا فعل الأعلى لم يجب الأدنى، فهو موضع وفاق. على أن هذا توصل بالعبارة.

تقدم ما روي عن قاضي القضاه ورجحناه من أنه لا معنى لإيجابه ولا تقتضيه القواعد.

وقد ذكر بعض المتأخرين من أصحابنا [المهدي عليه السلام] أنه تعالى لا يفعل من الألطاف إلا التوفيق والعصمة، وأن المقرب إنما يجب علينا لا عليه تعالى.

وإذا قيل: أليس الآيات التسع التي أنزل الله لتدعو آل فرعون إلى الطاعة لم يحصل بها فعل ما كلفوه بل مجرد التقريب، أجيب: بأنه لا يجب فيما أنزل بالمكلف أن يكون لطفاً له بل يصح أن يكون لطفاً لغيره، وقد دل الدليل على أن اللطف المقرب لا يجب فلا يفعله الله، فيقطع بأن تلك الآيات قد انتفع بها غير من نزلت به كما فيما ينزل بالأطفال والبهائم من ألم ونحوه. هكذا قرر.

قلت: وفيه ما يقضي بأن ما لم يجب فعله من الألطاف لم يجز، وفيه نظر فإن عدم الوجوب لا يمنع من الجواز ولا يقتضي عدمه فليتأمل.

قوله: (**وأيضاً فقد يكون اللطف من فعل المكلف كما سيأتي**)... إلى آخره.

فيه نظر لأن الخصم بنى قوله على أنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من الأفعال ما يلتطف به، فإذا لم يفعله دل على عدم الوجوب وليس كون له لطف في فعل الغير يسقط الواجب عن الله إذا ثبت الوجوب فيما يكون لطفاً له من فعله تعالى.

قوله: (**على أن هذا توصل بالعبارة**).

أي توصل بها إلى إثبات مذهب وقع فيه التنازع، والعبارات لا تحصل بها المعاني ولا يستدل بها في المسائل العلمية القطعية.

قالوا: وقع التعبد عقلاً وشرعاً بأن نسأل الله العافية، فلو كان فعل اللطف واجباً كالمرض، لكنا قد تعبدنا بأن نسأل الله ترك الواجب الأصلح.

قوله: (**قالوا: وقع التعبد**)... إلى آخره. هذه الشبهة مبنية على أن من قواعد الجمهور الموجبين للطف أن كل ألم يفعله الله فلا بد فيه من لطفية، وهذا يرد عليهم إلا من يقول أن العوض كاف في حسن إنزال الألم، ومما يشابه هذا الذي أوردوه إلزام قبح التداوي لأن الألم إذا كان لطفاً يجب على الله فعله فرفعه لأجل التداوي لا يجوز منه تعالى فلا أثر للتداوي، ومتى ارتفعت عنه اللطفية وجب رفعه إذ لا يجوز إنزاله واستمراره إلا مع حصول الاعتبار فيه، فالتداوي عبث لا فائدة فيه على كل من التقديرين، والإجماع ثابت على حسن التداوي، وورد فيه ما ورد، ففي الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «تداووا فما أنزل الله من داء إلا وله دواء إلا السام والهرم»[1] وأجمع الأمم على حسن تعلم علم الطب.

وقد أجيب: بأنه لا بد من أن نقطع بأن في فعل التداوي صلاحاً لنا ويكون واجباً تارة، ومندوباً أخرى، فيجب حيث يقطع من طريق العادة بأن الألم يرتفع به كأن يغص بلقمة ويكون إنزالها بالماء أو نحوه ممكناً فيجب عليه لأن دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً وشرعاً، ويندب حيث لا يقطع باندفاع ضرر الألم بل يظن ذلك كالأدوية المركبة لتعديل المزاج عند غلبة إحدى المرر، فيندب لمن غلب على ظنه نفع ذلك شرب الأدوية له لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تداووا»، وظاهره الوجوب، لكن أراد صلى الله عليه وآله وسلم حيث عرضت العلة وحصل الطبيب الذي يوثق ببصره وصدقه، فإذا أخبر بأن العلة تندفع بكذا وجب على العليل استعمال ذلك دفعاً للضرر، وإذا ثبت وجوبه أو ندبه شرعاً فلا بد أن يكون في فعله صلاح لنا في الدين زائد على إزالة الألم كسائر الواجبات والمندوبات الشرعية، ويقوم ذلك الصلاح الحاصل بالتداوي مقام الصلاح الحاصل بالألم فيجب رفعه عند حصول الدواء، فهذا وجه ظاهر في حسن التداوي، ذكر هذا بعض أصحابنا المتأخرين [المهدي عليه السلام]، وقد جوَّد الكلام وأحسن وأحكم غاية الإحكام.

---

(١) - في كنز العمال (ج/١٠/٢٨٠٧٦) بلفظ: «تدووا عباد الله فإن الله لا يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم»

قلنا: الأدعية لا بد أن تكون مشروطة بالصلاح سواء لفظنا بذلك أم لا، ولولا السمع منع أن نسأل الله المرض إذا تعلق به صلاح لسألناه على أنه لا يمتنع أن يكون لنا في هذا الدعاء صلاح مستقبل كغيره من الأدعية.

قالوا: يجوز من أحدنا أن يسأل الله أن يجعله أفضل من غيره، والإجماع على أن الله قادر على أن يجعل بعض عبيده أفضل من بعض، فيجب أن يقدر على مالا يتم إلا به وهو اللطف.

قلنا: إن كان المرجع بالتفضيل إلى اللطف فلسنا نسلمه على الإطلاق، بل لا بد أن يكون الدعاء مشروطاً كما سلف، وإن كان المرجع بالتفضيل إلى كثرة المدح والإعظام والثواب فجائز أن نسأل الله ذلك، وأن يكون قادراً عليه، وإن كان لا يحسن إلا مستحقاً.

قوله: (**ولولا السمع منع**)... إلى آخره.

لا أعلم دليلاً من السمع يمنع من ذلك إلا أن يدعى الإجماع، ولا يصح ثبوته في هذه المسألة ولكن يعرف ذلك من وجوب دفع الضرر، فيقال: إذا كان الواجب على العاقل أن يدفع الضرر عن نفسه كالمرض بالأدوية وغير ذلك فبالأولى ألا تطلب الضرر ويسأله.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وقد اختلف في الدعاء على النفس بمضار الدنيا، فقيل: لا يحسن مطلقاً، وقيل: عدم حسنه مشروط بألا يكون فيه صلاح.

قوله: (**على أنه لا يمتنع**)... إلى آخره. هذا الوجه قوي جداً وتحقيقه أنا قد تعبدنا بالدعاء بالعافية، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمه العباس: «سل الله العافية» وكان كثيراً ما يدعو صلى الله عليه وآله وسلم بها فيقطع بأن في الدعاء مصلحة وأنه في نفسه طاعة، والله سبحانه يفعل في استمرار الألم وإنزاله ورفعه بحسب ما يعلم من الصلاح في ذلك.

قوله: (**على ما لا يتم إلا به وهو اللطف**). يعني لأن الله ليس الفاعل للطاعة فيتوجه السؤال إلى ذلك، والأفضلية لا تحصل إلا بزيادة الطاعات فيتوجه السؤال إلى مالا يتم إلا به وهو الألطاف.

قوله: (**وإن كان لا يحسن إلا مستحقاً**). يقال: فكيف يحسن أن يسأل الله ذلك على الإطلاق

قالوا: إذا كان يعلم الله أن زيداً عند الفقر يسرق ويعصي وهو قادر على إغنائه ولم يفعل ذلك دل على أنه غير واجب.

قلنا: ومن سلم لكم أن الله لا يغنيه والحال هذه؟ وما أنكرتم أن هذا الفقير الذي فرضتم الحال فيه يعلم الله أنه عند الفقر أقرب إلى اختيار الطاعة حتى لو أغناه لازداد طغياناً، وليس معصيته عند الفقر على أنه يطيع عند الغنى.

فصل

ظاهر كلام أصحابنا أن اللطف من فعل الله تعالى يجب أن يفعل على أبلغ الوجوه،

وفي حال عدم الاستحقاق له لا يحسن من الله فعله، فلا يحسن حينئذ سؤاله، ويجاب بأنه إذا لم يكن مستحقاً تعلق السؤال بفعل ما يستحق لأجله وهو الطاعة وسؤالها يعود إلى سؤال اللطف فيها وتسهيلها فيرجع إلى الوجه الأول. والله أعلم.

(**فصل**:قوله: (**ظاهر كلام أصحابنا أن اللطف من فعل الله يجب أن يفعل على أبلغ الوجوه**).

معنى ذلك أنه إذا كان يمكن إيقاع اللطف على وجهين، هو بوقوعه على أحدهما أبلغ منه بوقوعه على الوجه الآخر وجب أن يفعل على الوجه الذي يكون بوقوعه عليه أبلغ وأدخل في اللطفية، ومثل ذلك في الشاهد بما إذا أعد الإنسان لغيره ضيفة وعلم أنه لا يأتي إلا برسول قاصد لكن الإرسال يقع على وجهين، أحدهما أبلغ في الدعاء من الآخر كإرسال ولده وإرسال عبده، فإنه يتحتم الأدخل في الدعاء.

قلت: وهذا إنما يتصور إذا كان اللطف على أحد الوجهين يفعل عنده الملطوف فيه وعلى الآخر يقرب من فعله ولا يفعله فالكلام مستقيم، ولا شك على القول بوجوب اللطف أنه يجب ويتعين ما يفعل عنده لا ما يقربه إذ لا غرض في التقريب مع عدم الفعل، ومع هذه الكيفية فقد علم ذلك بما تقدم لأن اللطف في الحقيقة هو ما يفعل عنده لا ما لا يفعل، وأما على تقدير أن فعل الملطوف فيه يقع مع كل من الوجهين كأن يعلم في المثال المذكور أن الرجل

وهذا هو الذي تقتضيه أجوبة هذه الشبَه، والذي يمكن أن يعترض به على هذا الأصل هو أن يقال: الذي دل على وجوب اللطف في الشاهد يدل على أنه لا يجب أن يكون على أبلغ الوجوه، فإن أحدنا إذا صنع للغير طعاماً ثم علم أنه لا يأتيه إلا إذا توجَّه إليه بالناس، ودخل عليه بكتاب الله تعالى، فإنه لا يجب عليه ذلك إذ قد أعذر إليه بالإرسال، وكان الوجه في ذلك أن الغرض إزاحة العلة، فمن أين يجب أن تكون تلك الإزاحة على أبلغ ما يكون حتى يجب في الباري مثله، ويمكن الجواب: بأن الفرق إنما لم يجب في الشاهد أن يستشفع إليه بالناس، وبكتاب الله؛ لأن عليه في ذلك مشقة وغضاضة تزيل الغرض رأساً حتى لو قدرنا بابقاء الغرض بأن يكون الضيف عظيماً يحصل بضيافته نفع عظيم لوجب عليه بخلاف الباري، فإنه لا يلحقه مشقة، فما لم يلطف بالمكلف على أبلغ الوجوه فقد عاد على غرضه بالنقض.

ولقائل أن يقول: قد وقع الإجماع بين الشيوخ على أن الله تعالى يجوز أن يسلب الألطاف والتوفيق عن بعض المكلفين جزاء على العصيان، ويجري مجرى العقوبة والخذلان على ما يقل في تفسير كثير من الآيات نحو ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام:١١٠]، ونحو ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:١٢٥] ونحو ذلك وكذلك وقع الإجماع على أنه يزيد بعض المكلفين توفيقاً وتسديداً، ولو وجب على أبلغ الوجوه لفعل بغيرهم مثلهم ولما سلب أولئك الألطاف والتوفيق.

المطلوب يأتي سواء كان الرسول العبد أو الولد لكنه مع إرسال الولد أنشط إلى الإجابة وأطيب نفساً، فالأصح أن الله تعالى مخير في أي الوجهين شاء لأن الغرض وقوع الفعل المكلف به لا غير. إذا عرفت هذا مع تذكرك لما قدمناه من أنه لا معنى لفعل الله اللطف المقرب ولا لوجوبه عرفت أنه لا معنى لما ذكر من وجوب اللطف على أبلغ الوجوه، ويمكن أن يقال: بل المقصود الوجه الثاني وهو أنه يأتي بالفعل مع كل من الوجهين لكن مع أحدهما يكون فعله له أكمل بزيادة إخلاص أوجدٍ وازدياد رغبة أو نحو ذلك مما يكثر به ثوابه وفيه تكلف.

قوله: **(وهذا هو الذي تقتضيه أجوبة هذه الشبه)**.

فيه نظر لأنه ليس في أجوبة هذه الشبه ما يقتضي ذلك

ويمكن الجواب بأن يقال: أما الذين سلبهم الألطاف فإنه قد فعلها بهم على أبلغ الوجــوه، فلما لم ينتفعوا بها سلبهم إياها عقوبة وخذلاناً بعد إزاحة علتهم على أبلغ الوجــوه، فــلا يشبه هذا مالم يفعله رأساً، وأما زيادة التوفيق فلا يمتنع كون بعض الألطاف مشروطاً بــبعض الطاعات بأن يعلم الله من حاله أنه إذا أطاع صار له في المقدور ألطاف كثيرة.

ولقائل أن يقول: أصل المسألة مبني على إزاحة العلة وإزاحة العلة تحصل ببعض الألطاف، فمن أين يكون ترك البعض الآخر نقضاً للغرض؟ وما المانع أن يختص الله به مــن يشــاء لا سيما وقد أجزتم سلب الألطاف، وإذا جاز أن لا يستمر على أبلغ الوجوه جاز أن يبتدئ بها لا على أبلغ الوجوه.

قوله: (**فلما لم ينتفعوا بها سلبهم إياها**).

قد تقدم لنا في هذا كلام مضمونه أنه مع عدم الانتفاع بها لا يعد سلبها عقوبـة لأنـه لا ضرر عليهم في سلبها حيث لا انتفاع لهم بفعلها، وتقدم ما يمكن في تقرير ذلك.

قوله: (**وإزاحة العلة تحصل ببعض الألطاف**).

يقال: إن حصل ببعضها فعل الملطوف فيه فصحيح مـا ذكـرت، وإن لم يحصـل بهـا وكـان يحصل بفعل البعض الآخر فلا إزاحة، وبالجملة فقد بينا في أول الفصل أنه لا يتحصل معنـى ما ذكر من كونه يجب عـلى أبلـغ / ٣٧/ الوجـوه، وأن الكـلام في هـذا الفصـل كلـه أصـله وتشكيله غير ثابت القاعدة ولا محصل الفائدة. والله أعلم.

فصل

إذا ثبت أن اللطف من فعل الله تعالى واجب فسواء كان لطفاً في واجب أو مندوب أو ترك قبيح أو مكروه؛ لأنه تعالى كلفنا بالجميع، فيجب أن يزيح علتنا في الجميع؛ لأن وجه وجوبه عليه تعالى كونه إزاحة للعلة. وأما إذا كان اللطف من فعل أحدنا فإنما يجب عليه إذا كان لطفاً في واجب؛ لأن جهة وجوبه كونه دفعاً للضرر أوجارياً مجراه، ولا ضرر علينا في ترك المندوب، فلا يجب اللطف في المندوب؛ لأن اللطف كالفرع على الملطوف فيه، فلا يزيد حاله على حاله.

(**فصل: إذا ثبت أن اللطف من فعل الله واجب فسواء كان لطفاً في واجب أو مندوب أو ترك قبيح أو مكروه**).

قوله: (**فيجب أن يزيح علتنا في الجميع**).

يقال: إن إزاحة العلة إنما يجب مع استحقاق العقاب وذلك لا يتصور إلا في الواجب والقبيح، لأن المكلف إذا ترك ذلك أو فعل هذا استحق العقاب، فإذا أراد الله أن يعاقبه ولم يكن قد لطف به كان له أن يعتل بعدم اللطف به، وأما ترك المندوب وفعل المكروه فلا عقاب عليهما، والأولى في توجيه ما ذكره أنه تعالى لو لم يلطف بالمكلف فيما كلفه من فعل الواجب والمندوب وترك المحظور والمكروه لكان قد نقض الغرض بالتكليف بذلك، إذ لا غرض له في التكليف به إلا التعريض للمنافع المستحقة بسببه فإذا لم يفعل ما يدعو إليه مما هو في مقدوره، ولا مفسدة تصرف من إيجاده كان ناقضاً لغرضه الذي هو التعريض.

قوله: (**كونه دفعاً للضرر أو جارياً مجراه**).

اعلم أن ترك الواجب وفعل القبيح يستحق به العقاب ولا يندفع ضرر العقاب إلا بفعل الواجب والترك للقبيح، فدفع الضرر هو بفعل الواجب وترك القبيح، فإذا كانا لا يقعان إلا بفعل اللطف الداعي إلى فعلهما والجار إليه كان اللطف جارياً مجراه، فتبين أنه يجري مجرى دفع الضرر لا أنه الذي يندفع به الضرر.

وكذلك/٢٩٠/ إذا كان اللطف من فعل غير المكلف وغير الله تعالى بأن يعلم الله أن له لطفاً في فعل صبي أو بهيمة أو مكلف آخر، فإنه لا وجه يقتضي وجوب ذلك اللطف، إلا أنه لا يحسن التكليف بالملطوف فيه حتى يعلم أن ذلك اللطف يوجد ، فإن كان لصاحب اللطف صلاحاً فيه جاز أن يكلف به، ويكون انتفاع الملتطف به على جهة التبع لنفع المكلف به، ولهذا جعل أصحابنا مصلحة النبيء في البعثة مقدمة على مصلحة المكلفين فيها، وكذلك مصلحة الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مقدمة على مصلحة المأمور المنهي، وكذلك الذي يحد الزاني له لطف في الحد كما للمحدود إذا كان تائباً، فلما إذا كان مصراً فالحد عقوبة له ولطف للحاد فقط وللناظرين ،

قوله: (**وكذلك إذا كان اللطف من فعل غير المكلف وغير الله**).

قد حكي عن أبي علي المنع من أن يكون للمكلف لطف من غير فعله وفعل الله، وكلامه في غاية البعد فإن الأدلة قامت على كون تبليغ الرسل لما حملوه لطفاً وتبليغهم الشرائع وغير ذلك كوعظ وتذكير. قال أبو هاشم: ولم يقطع أبو علي على المنع من ذلك وإنما استبعده.

قوله: (**فإنه لا وجه يقتضي وجوب ذلك اللطف**).

يعني على من هو من فعله أما إذا كان فاعله غير مكلف فظاهر، وأما إذا كان مكلفاً وهو غير الملتطف فإنه لا يجب على مكلف أن يفعل ما هو جار مجرى دفع الضرر عن مكلف آخر.

قوله: (**فإن كان لصاحب اللطف صلاحاً**).

هذا من سهو القلم والصواب صلاح بالرفع لأنه اسم كان.

قوله: (**واللطف للحاد فقط وللناظرين**).

أما للحاد فيقطع به لأنه واجب شرعي كالصلاة وكل واجب شرعي لم يجب إلا لكونه مصلحة في الدين، وأما الناظرون فمن الممكن كونه لطفاً لهم ويجوز عليهم عدم الالتطاف إذ لا وجه يوجب القطع بالتطافهم.



وكذلك أفعل الحفظة عليهم السلام من كتابتهم لأفعالنا وشهادتهم علينا.

تنبيه:

اعلم أن كلام المصنف في المحدود مستقيم، وهو أنه إن كان قد تاب فالحد لطف له لأنه من قبيل الابتلاء والامتحان ونوع من الألم أنزل به، ولا بد فيه من اللطف له أو لغيره ليخرج عن كونه عبثاً، ومن عوض له ليخرج عن كونه ظلماً.

قيل [المهدي عليه السلام]: وفيه زيادة زجره عن معاودة القبيح، وإن كان مصراً فوجه حسنه كونه عقوبة عجلت له وقسطاً من العذاب في الدنيا، وحقيقة العذاب حاصلة فيه فإنه مضرة أنزلت بمستحقها على وجه الاستخفاف، ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٢]، ونقل عن الشيخين كلام حاصله الاتفاق منهما على أن الحد مصلحة للمحدود ثم اختلفا فقال أبو علي: هي مصلحة في الدين، أي لطف له يدعوه إلى فعل واجب أو ترك قبيح. وقال أبو هاشم: بل مصلحة له دنيوية لأنه شرع لزجره عن المعاصي، وإذا تركها مخافة أن يقام عليه الحد لم يستحق عليه ثواباً وإنما يستحقها حيث تركها لقبحها. وهذا كلام ليس له كل الاستقرار على قواعدهم.

قوله: (**وكذلك أفعل الحفظة**)... إلى آخره. يعني فإنها لطف لهم لا شك في ذلك لما يعرفون من مطابقة الواقع لما أخبروا به، ولنا في العلم بذلك لطف ومصلحة ظاهرة.

تنبيه:

ينبغي أن يلحق بهذا الفصل فوائد:

الأولى: أن اللطف الذي من فعل الله تعالى لا يجب إذا كان فيه وجه من وجوه القبح، بل لا يحسن لأن من حق الحسن والواجب أن يتعريا[1] عن وجوه القبح، وقد سبق الكلام فيما إذا كان للمكلف لطف قبيح في المقدور هل يحسن أن يكلف بملطوفه مع عدم فعله أو لا يحسن.

الثانية: أنه إذا كان للمكلف لطف في شيء من فعله نفسه ولطف في مقدور الله وعلم الله أن

---

(١) ـ في (ب): يعزيا.

....

المكلف لا يفعل / ٣٨/ ما يكون لطفاً له، هل يجب عليه تعالى أن يفعل ما هو لطف له في مقدوره أو لا. قيل: لا لأن الله تعالى إذا كان في مقدوره ما هو لطف وجب عليه فعله، ولم يحسن أن يكلف ذلك المكلف بفعل يكون له لطفاً لأن في مقدوره تعالى ما هو مغن عنه.

هكذا ذكر المتكلمون قالوا: فلو قدرنا أن للمكلف لطفاً في العلوم الضرورية بالمسائل الإلهية لما كلف الله تعالى العبد اكتسابها ولقبح منه تعالى إيجابها، لأن تكليفه حينئذ بها ليس إلا لمجرد تحصيل الثواب وهو نفع وطلب النفع لا يجب، وهذه الفائدة ذكرها بعض المتأخرين [الإمام يحيى عليه السلام]، ثم قال: وما ذكروه صحيح حيث يكون اللطف واجباً، وأما اللطف غير الواجب وهو حيث يكون لطفاً فيما ليس بواجب ولا قبيح، فيصح منه تعالى تكليف العبد به بأن يندبه إليه لأن طلب النفع يحسن والندب إليه أو إلى ما يؤدي إليه يحسن.

قلت: وهذا الكلام منضرب جداً لأنه صدَّر الفائدة بتقدير أن يكون للمكلف لطف من فعله ولطف في مقدور الله، وفرض أن المكلف لم يأت بما كلفه مما هو لطف له، فهل يجب أن يفعل الله اللطف الذي في مقدوره أو لا، ثم رد الكلام إلى وجه آخر وهو أنه إذا كان للعبد لطف في مقدور الله وكان له في فعل منه لطف أيضاً لم يكلفه الله بتحصيل ذلك اللطف لأن في مقدوره ما يغني عنه، فهما مسألتان، وكان الأحسن أن يقول: إذا قدر أن للمكلف لطفاً من فعله تعالى وأن لذلك المكلف لطفاً في فعل له فهل يصح أن يكلف بذلك أو لا لكون في مقدور الله ما يغني عنه، ثم إذا فرضنا صحة تكليفه به فكلف به ولم يفعله هل يجب على الله أن يفعل اللطف الذي في مقدوره ليزيح علته، أو لا يجب لأن المكلف لو شاء لفعل ما يدعوه إلى ذلك الفعل الملطوف فيه، فإذا ترك مع القدرة لم يجب على الله أن يفعل اللطف، وإذا اعتل بأن الله لم يزح علته أجيب عليه بأنك الذي فرطت في حق نفسك ولو فعلت ذلك الفعل لدعاك إلى فعل هذا ففعلته وكنت مثاباً عليه غير معاقب على تركه.

الفائدة الثالثة: إذا كان في فعل غير الله تعالى ما يقوم مقام فعل الله في اللطف فإن علم تعالى أن ذلك الغير يفعل ذلك اللطف سقط الوجوب عنه لزوال علة الوجوب، وإن علم أن ذلك



فصل

اتفق الشيوخ على أن الإخلال باللطف لا يقدح في حسن التكليف لتقلمه.

واتفقوا على أنه يقدح في حسن العقاب؛ لأن المعاقب حينئذ غير مزاح العلة. واختلفوا في الذم. فقال أبو هاشم: يسقط أيضاً؛ لأن جهة استحقاقه واستحقاق العقاب واحدة.

الغير لا يفعله وجب عليه تعالى.

الفائدة الرابعة: أنه إذا كان للمكلف لطف من فعله تعالى معين تعين عليه فعله، وإن كـان في أشياء متعددة كانت بصفة الواجبات المخيرة.

الفائدة الخامسة: أنه تعالى إذا كان في مقدوره تعالى ما هو لطـف للمكلـف لكـن علـم أنـه يفعل ما كلفه وإن لم يفعل ذلك اللطف فإنه لا يجب فعله، لأن الغرض في فعله قـد ارتفـع بـل لا يبعد أن يكون فعله عبثاً فيحكم بقبحه على قواعدهم.

(**فصل**: قوله: (**اتفق الشيوخ على أن الإخلال باللطف لا يقدح في حسن التكليف**).

في دعواه الاتفاق نظر لأن الحاكم وغيره نسبوا هذا إلى أبي هاشم وحكوا خلاف أبي علي فيه وأنه يذهب إلى أن ترك فعل اللطف يقضي بقبح التكليف ويعود حينئـذ عبثـاً وظلـماً، ورد مـا ذكره بأن الشيء لا يقبح لما سيأتي بعده، ولا بد أن يقارن وجـه القـبح وجـود ذلـك الفعـل أو يكون في حكم المقارن إذ المقتضي لقبح الفعل وقوعه على وجه مخصوص.

قال الحاكم: وسبب قول أبي علي هذا قاعدته المشهورة وهـي أنـه لا يسـتحق الـذم عـلى ألا يفعل بل على أن يفعل، فجعل الذم في ألا يفعل اللطف موجهاً إلى فعـل وهـو التكليـف لمـا لم يجد فعلاً يوجه الذم إليه غيره.

قوله: (**واتفقوا على أنه يقدح في حسن العقاب لأن المعاقب حينئذ غير مُزَاح العلة**)

يمكن أن يقال: ليس عدم إزاحة علته يستقل وجهـاً في قـبح عقوبتـه لأن وجـه اسـتحقاقه للعقاب قد حصل على أتم الوجوه، وهو إتيانه بالمعصية بعد تكليفه بتركها ونهيـه عـن فعلهـا وتوعده عليه بالعقاب الشديد ووعده على الترك بالثواب المفيد / ٣٩/ وهو متمكن من

وقال القاضي: لا يسقط؛ لأن الذي لأجله استحق الذم هو ارتكابه للقبيح مع علمه بقبحه وتمكنه من اجتنابه، ولهذا استحق الذم من العقلاء إذا علموا ذلك، وإن جهلوا ما عداه.

قال: ولأجل هذا يقال: إن الباري إذا أخل بالواجب تعالى عن ذلك استحق الذم وإن لم يستحق عقاباً، وليس يمتنع وقوف استحقاق العقاب على شرط زائد، وهو أن لا يكون في حكم المستفيد له المسقط لحقه بذلك، وهو العقاب، وليس كذلك حال الذم؛ لأنه شائع أي حق للمكلف ولغيره.

وحاصل المسألة أن العقاب لا يحسن إلا من المكلف، فإذا أخل بشرط كان في حكم المسقط لحقه، والذم يحسن من المكلف وغيره، قال: وليس كونه في حكم المغرى على القبيح بترك اللطف يقتضي قبح الذم كالشاهد، فإن أحدنا لو أغرى غيره بقبيح وكان المغرَى عالماً لكان للمغري له أن يذمه، ويقول: أنت عالم بقبحه ومتمكن من الاحتراز منه، فلم فعلته؟ ولا ينتقض هذا بما يقوله أصحابنا من أن الذم تابع للعقاب؛ لأن مرادهم بذلك أنهما إذا استحقا لم يجز ثبوت أحدهما مع زوال الآخر؛ لأن جهة استحقاقهما واحدة، وليس غرضهم أنه لا يصح استحقاق أحدهما دون الآخر كما فرضناه في الباري تعالى لو فعل القبيح.

فإن قال: فهل إخلاله تعالى باللطف يسقط الثواب كما أسقط العقاب أم لا؟

قيل له: الثواب حق للعبد ولم يحصل منه ما يقتضي إسقاطه.

ذلك، وليس ترك فعل يجب على الله اقتضى وجوبه ألا يكون ناقضاً لغرضه وهو مما لا يتوقف ترك المعصية عليه يكون سبباً في سقوط حق بعد حصول موجبه، كما ذكره القاضي في الذم سواء.

قوله: (وهو ألا يكون في حكم المستفيد له المسقط لحقه).

يقال: ليس تركه للطف قبل فعل المعصية يكون سبباً في فساد استحقاق العقاب بعد ثبوته بفعل المعصية ولا مسقطاً له لأن المسقط من حقه أن يتأخر عن المُسْقَط.

فصل/ في ما يصح أن يكون لطفاً من أفعال المكلفين وما لا يصح، وكذلك ما يصح أن يكون مفسدة وما لا يصح

اعلم أنّه لا بد أن يكون في ما كلفنا فعله وتركه ما يكون أصلاً في نفسه أو يكـون وجـه وجوبه وقبحه لأمر يرجع إليه، ويكون مستقلاً في ذلك كرد الوديعة وشكر المنعم ودفع الضرر، وكالظلم والكذب وجلب الضرر، فلمثل هذه يكون أصلاً ولا يكون لطفاً في غيرها، وإلا تسلسلت الألطاف، وما عدا هذه يجوز أن يكون مترتباً عليها كما لا تتم هي إلا بـه، أو يكون لطفاً فيها كمعرفة الله تعالى، وما يتصل بها ، وكأكثر الشرعيات من صلاة وصوم وحج ونحو ذلك، فإن وجه وجوبها كونها ألطافاً في تلك الأصول فعلاً وتركاً، ولا يصح أن يكون في ما كلفناه ما يكون عقاباً في غيره؛ لأن التكليف تعريض للنفع، ولا يصح أن نعاقب بما يـؤدي إلى النفع، وكذلك فإنا مأمورون بأن نؤديها على جهة القربة، وذلك ينافي كونها عقوبة.

والذي يشتبه الحل فيه قوله تعالى في جزاء الصيد: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ﴾ [المائدة:٩٥]، وقوله تعالى: ﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا﴾ [النساء:١٦٠]، والأصل في ذلك عندنا أنه ليس يمتنع أن يعلم الله أن عند مواقعتنا للمعصية يصير في بعض الأفعال لنا مصلحة كما في كفارة الظهار والقتل والاغتسال من الزنى ونحو ذلك، وتكون هذه العبارات المشتبهة فارقة بين ما يكـون سببه معصية، وبين ما يكون سببه طاعة كالنذور. وأما النوافل الشرعية فقد قدمنا ما يقوي أن وجه ندبها كونها ألطافاً في مندوبات عقليّة؛ ولأنه لا يرد على ذلك من الإشكال ما يرد على ما يقوله الجمهور، فظاهر كلام الجمهور أن الوجه في التكليف بها كونها مسهلة للفرائض.

(فصل فيما يصح أن يكون لطفاً من أفعال المكلفين وما لا يصح

وكذلك ما يصح أن يكون مفسدة وما لا يصح)

قوله: (**كما لا تتم هي إلا به**). مثاله: القيام وفتح الباب في رد الوديعة وشرب الدواء في دفع ضرر الألم ونحو ذلك.

قوله: (**وما يتصل بها**).

يعني من معرفة وعده ووعيده واستحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية.

قوله: (**وكأكثر الشرعيات**). يعني وهي الواجبات منها.

قالوا: فإن من المعلوم أن من اعتاد شيئاً سهل عليه. واعترضه بعضهم بأنها إذا كانت مسهلة لها كانت لطفاً فيها، وهذا يقتضي كونها واجبة؛ لأنها لطف في واجب، ويقتضي أن تكون بعض الشرعيات لطفاً في بعض. ويمكن الجواب: بأن معنى التسهيل يخالف معنى اللطف؛ لأن اللطف إن كان من قبيل الدواعي فالدواعي اعتقادات وظنون، وليس هذا حال النوافل، وإن كان من قبيل ما يختار عنده، سواء كان داعياً أو غيره فجائز أن لا يختار المكلف الفعل عند ذلك التسهيل ولا يقرب من اختاره، وإن اختار عنده جاز أن لا يكون لأجله.

تنبيه:

اعلم أن الكلام في هذا الفصل إنما هو على مذهب شيخنا أبي هاشم، فأما أبو علي فإنه لم يعتبر في حسن إيجاب الشرعيات كونها ألطافاً أومتمّمة للألطاف أو تروكاً للمفاسد، بل قال: يكفي في حسن إيجابها التعريض للثواب.

قوله: (**وبين ما يكون سببه**). أي سبب وجوبه طاعة كالنذور، فإن لفظ النذر قربة، كما إذا نذر بركعتين وتصيران بذلك السبب واجبتين.

قوله: (**واعترضه بعضهم**). كان في أصل النسخ وهي التي بخط المصنف تصريح بأن المعترض شيخه القاضي سليمان بن إبراهيم النحوي[1] ثم خدش اسمه وأبدله بلفظ: بعضهم.

قوله: (**إن كان من قبيل الدواعي**). نظراً إلى ظاهر عبارة الجمهور، وليس مرادهم أن الألطاف لا تكون إلا من قبيل الدواعي التي هي اعتقادات وظنون فإنهم مصرحون بلطفية كثير من الأفعال، وليست كذلك بل أرادوا أن الألطاف تدعو إلى فعل الملطوف فيه، وقصدوا بذلك ما قصده المصنف بقوله: أنه يختار عندها فعل الملطوف فيه.

قوله: (**أو متممة للألطاف**). لعله أراد بالمتممة ما يقصده أهل علم الأصول بالمكملات للضروريات التي هي حفظ العقل والنفس والنسب ونحو ذلك كتحريم قطرة من الخمر،

---

(١) - سليمان بن إبراهيم النحوي - رحمه الله - هو الفقيه العالم المحقق المتكلم إمام الأصول سليمان إبراهيم بن حسين أستاذ شيخ العدلية الفاضل القرشي والسيد الإمام المحقق أحمد بن علي بن المرتضى - رضي الله عنه -. (مطلع البدور ٢ /٣٣١).

ويبطله أنه لو كان كذلك لحسن إيجاب النوافل لما فيها/٢٩٢/ من الثواب، فثبت أن إيجابها هو لأنها واجبة في نفسها، ولهذا حكمنا بأن بعثة الرسل والتكليف في الشرعيات متى حسن وجب لما لم ينفصل حسنه من وجوبه.

وأما القبائح الشرعيَّة فوجه قبحها عند الجمهور كونها مفاسد في تلك الأصول.

وذهب أبو علي إلى أن وجه قبحها كونها تروكاً للواجب فقط، ولم يجوِّز كونها مفاسد بناء على أصله في أن كل مفسدة في الدين لا يصح وقوعها، وليس بسديد؛ لأنها إنما يمنع وقوع المفسدة من فعل الله تعالى. فأما المفسدة من فعل المكلف فجائز وقوعها، ولا يقدح ذلك في حسن التكليف بما هي مفسدة فيه؛ لأن المكلف قد نهي عن فعلها وعلم كونها مفسدة، فمتى اختارها فقد أتي من جهة نفسه. ومثل هذا خلاف أبي علي في المعرفة فإنه جعل وجه وجوبها أن تستبقي المرء بها ما أنعم الله به عليه بالشكر الذي لا يتم إلا بها، ودفع الضرر عاجل، أو لوجوب شكر المنعم، أو لئلا يكون قد أبيح له الجهل الذي هو ترك لها. وعند أبي هاشم أن وجه وجوبها كونها لطفاً كما سلف.

فإن ذلك لا لكونها يحصل بها ضياع العقل بل على جهة التكميل.

قوله: (**ولهذا حكمنا بأن بعثة الرسل**)... إلى آخره. يعني لاعتقادنا كون الشرعيات واجبة في نفسها لقيام الدليل على ذلك حكمنا بما ذكر، ولو لم تكن واجبة في نفسها بل أوجبت لتحصيل الثواب لم يجب التكليف بها، وكذلك البعثة التي هي للتعريف بها.

قوله: (**فأما المفسدة من فعل المكلف**)... إلى آخره. ظاهر كلام المصنف أنه يجوز وقوع المفسدة من فعل المكلف سواء كانت مفسدة في حقه أو حق مكلف غيره، والمروي عن الشيخين أن أبا علي يمنع من وقوعها مطلقا، وأن أبا هاشم يجيز أن يقع من المكلف حيث هي مفسدة في حق نفسه ويمنع من جواز وقوعها إذا كانت مفسدة في حق غيره، ويوجب على الله ألا يمكنه منها مهما أراد تبقية التكليف، وكذلك إذا كانت من فعل غير المكلف.

قوله: (**أو دفع ضرر عاجل**). أراد ضرر الخوف الحاصل عند عروض الخاطر.

قوله: (**أو لوجوب شكر المنعم**). يعني على التفصيل لأنه مفصلاً لا يمكن إلا بعد معرفة المنعم.

فصل/في الكلام على أهل الأصلح

عند جمهور أهل الحق: أن مجرد كون الشيء نفعاً لا يكفي في وجوبه بل لا بد من أحد ثلاثة وجوه:-

إما أن يختص بوجه لأجله يجب نحو رد الوديعة، وشكر المنعم، ودفع الضرر، والإنصاف، والإثابة ونحو ذلك.

وإما أن يكون لطفاً كمعرفة الله وبعثة الأنبياء وكالشرعيات.

(فصل في الكلام على أهل الأصلح)

اعلم أن الذي تقدم كلام على الأصلح في باب الدين، وقد ذكر مذهب الجمهور في وجوبه على الله لأن المراد بالأصلح في الدين الألطاف التي تدعو المكلف إلى امتثال ما كلفه، وأما الأصلح في غير باب الدين كمصالح الدنيا من الأرزاق وغيرها .

فقالت البصرية من المعتزلة وكذلك الزيدية وغيرهم من الفرق الإسلامية: إن هذه المصالح الدنيوية غير واجبة على الله، وإنما هي تفضل منه وجود وكرم كما إذا أحسن الواحد منا إلى غيره.

وقالت البغدادية والشيخ أبو القاسم وغيره: إن ذلك واجب على الله، واختلفوا فمنهم من قال بوجوب ذلك عليه تعالى حتماً كوجوب قضاء الدين حتى لو قدر إخلاله به لاستحق الذم.

وقال أبو القاسم: بل يجب وجوب جودٍ وتفضل لا أنه يصير مستحقاً عليه، وهو خطأ في العبارة حيث سمى الجود والتفضل واجباً، وليس الواجب من هذا الجنس إلا ما كان مستحقاً، وهذا الخلاف هو في المصلحة الدنيوية / ٤٠/ ، ومعنى كونها دنيوية أنها لا أثر لها بدعاء ولا صرف في شيء مما كلفناه فعلاً أو تركاً سواء كانت تلك المصلحة في الدنيا أو في الجنة.

قيل [المهدي عليه السلام]: وحقيقتها المنفعة التي يصح أن ينتفع بها العبد ولا ضرر فيها

وإما أن لا يتم الواجب أو ترك القبيح إلا به، كالقيام وفتح الباب والنظر في العقليات وكالطهور في الشرعيات، وكالإعادة من فعل الباري تعالى، وما خرج عن هذه الأقسام الثلاثة لا يجب، وخالف بعض البغداديين، فقال بوجوب ما كان أصلح أي أنفع، حتى حكموا بوجوب ابتداء الخلق، ووجوب التكليف ونحو ذلك مما يَعُدّه أصحابنا تفضلاً، وفيهم من طرد هذه القضية في الشاهد أيضاً فحكم بوجوب الأصلح من فعل العباد.

لنا: أنه لو وجب على الله تعالى الأصلح لوجب أن يوجد من الشهوات والمشتهيات أكثر مما أوجد وأكثر؛ لأن ذلك أنفع من حيث أن لذة من يشتهي الشيء بشهوتين أكثر من لذة من يشتهيه بشهوة واحدة، وبهذا يتفاضل أهل الجنة، وقد ألزمهم أصحابنا أن يوجد من ذلك مالا يتناهى، وإلا كان مخلاً بواجب، واستحالته لا تخرجه عن كونه واجباً لحصول علة الوجوب فيه وهي كونه أصلح وأنفع.

فإن قالوا: إن فقد هذه الزيادة تدل على أن فيها مفسدة؛ إذ لو خلصت عن المفسدة لوجدت.

قيل لهم: إنما يدل فقدها على كونها مفسدة بعد أن يثبت وجوب الأصلح، واستمر في تصحيحه بعد، فلا يصح أن تعترضوا بنفس مذهبكم على دليل قد نصب لإفساده.

على غيره، ولا وجه من وجوه القبح مع تعريها عن الدعاء والصرف في الدين.

قوله: (**والنظر في العقليات**). أي هو المثال في العقليات.

يعني النظر في معرفة الله لأنها لا تتم المعرفة إلا به، والطهور هو المثال في الشرعيات لما لا يتم الواجب إلا به فإن الصلاة لا تتم إلا بالطهور.

قوله: (**وكالاعادة**).

يعني فإنه لا يتم الواجب من الإثابة للمطيعين والعوض للمؤلمين والانتصاف من الظالمين للمظلومين إلا بها.

قوله: (**واستحالته لا تخرجه عن كونه واجباً**).

فيه نظر بل تخرجه، وكيف يجب ما لا يطاق فإن الذي لا يتناهى مستحيل، والمستحيل لا يطاق والذي لا يطاق لا يجب.

وأيضاً: فنحن نفرض وجوب هذه الزيادة في /٢٩٣/ أحياء لا تكليف عليهم، بل في أهل الجنَّة، بحيث لا يعلم بها المكلفون، فلا يصح كونها مفسدة في حقهم.

دليل: لو كان ما فعل الله تعالى من ابتداء الخلق والتكليف ونحو ذلك واجباً لكونه أنفع لوجب أن يفعله قبل الوقت الذي فعله فيه، وقيل: وليس لهم أن يقولوا في ذلك مفسدة؛ لأن المفسدة إنما تثبت بعد التكليف، ونحن فرضنا الكلام في ابتداء الخلق والتكليف.

دليل: لو وجب على الله تعالى الأصلح لكان يقبح منه تكليف من المعلوم أنه يكفر؛ لأن عدم التكليف أنفع له ولا ينقلب علينا لأنا نجعل التكليف تفضلاً.

دليل: لو وجب على الله الأصلح لقبح عقاب أهل النار؛ لأن العفو أنفع، ولقبح التكليف؛ لأن الابتداء بالثواب أصلح، وقولهم إن العقاب واجب؛ لأن فيه صلاحاً من حيث لا يتم الوعيد الذي هو صلاح إلا به غير صحيح؛ لأن أصحابنا يقولون: إذا كان التكليف والوعيد يقدحان في كون العفو واجباً قبيح لأن بهما قد فات الأنفع وهو العفو، فكان لا يجبان.

على أن هذا الأصلح الذي ذكروه لم يثبت بنفس العقاب بل بالوعيد، فهلا وقع الوعيد والعفو؛ لأنهما أصلح، وإن كشف ذلك عن الكذب؛ لأنه إذا حصل وجه الوجوب وجب الفعل.

دليل: لو وجب الأصلح لكان ما يفعله بنا من النعم واجباً، فلا يستحق عليه شكراً؛ لأن الشكر إنما هو في مقابلة التفضل لا الواجب، ولوجب أن يبقي الله الكفار كلهم أو يميتهم كلهم،

قوله: (**بحيث لا يعلم بها المكلفون**). يعني فلا يقدِّر أن في علمهم بها مفسدة.

قوله: (**لأنه إذا حصل وجه الوجوب وجب الفعل**). فيه نظر لأنه لا بد أن يتعرى عن وجوه القبح وإلا فإنه إذا تعارض وجه وجوب ووجه قبح فترك المفسدة أهم من تحصيل المصلحة.

قوله: (**ولوجب أنْ يبقي الله الكفار كلهم**). يعني إن كانت التبقية أصلح.

وقوله: (**أو يميتهم كلهم**). يعني إن قدرنا أن إماتتهم أصلح.



وقد صور ذلك في رجلين كافرين، أحدهما مات وهو شاب والآخر مات وهو شيخ، فإن للشيخ أن يقول: هلا أمتني يا رب قبل أن أكفر فإن ذلك كان أصلح، فإذا قال الله: إني عرضتك بالتبقية لمنافع الثواب، وذلك هو الأصلح كان للشاب أن يقول: فهلا بقيتني يا رب وعرضتني للثواب؛ لأن ذلك هو الأصلح[1].

....

(١) ـ قال العلامة المقبلي في العلم الشامخ في تفضيل إيثار الحق على الآباء والمشائخ (١٨٩وما بعدها): وحكوا في سبب رجوعه أنه سأل أبا علي الجبائي يوماً وقال: ثلاثة أخوة مات أحدهم يستحق الجنة وأحدهم يستحق النار، والثالث قبل التكليف فيقول الصغير في القيامة حين يرى منزلة المكلف المؤمن: يا رب لو أحييتني وكلفتني حتى أبلغ مبلغ أخي المؤمن، قال فيقول: لو تركت عصيت وكنت من أهل النار، قال: فيصرخ أخوهما من النار: يا رب لو قبضتني صغيراً وأسلم من العذاب فماذا يكون جواب الله سبحانه، قالوا قال: فعند ذلك وقف حمار الشيخ على القنطرة فرجع عن الاعتزال وأجد في مناقضته بقية عمره.

فهذه الحكاية هوس وأدنى المعتزلة فضلاً عن شيخهم يقول من جواب الله على الصغير التكليف فضلي أتفضل به على من أشاء كما كان جواب الله على أهل الكتاب في حديث تفضيل هذه الأمة، وهذا جواب على أصل المعتزلة لأن التكليف تفضل عند البصرية منهم أبو علي وغيره، ومن قال منهم وهم البغدادية إن التكليف واجب فهو عندهم وجوب جود لا يعترض على تاركه، وأيضاً فهو مصلحة ويشترط في كل مصلحة خلوها عن المفسدة ولو كانت المفسدة في غير ذلك المكلف عندهم كما ذلك كله مشهور من مذاهبهم، وعلى الجملة فالاعتراض على الله تعالى ساقط إجماعاً، أما عندهم فلأن الاعتراض مطلقا إنما يكون المخالفة ما ينبغي في نفس الأمر وهذا لا معنى له عند الأشعري إنما معناه فينا أنا خالفنا القادر الذي جعل مخالفته علامة عقوبته لا لأنه منعم علينا متفضل حقيق بأن يمتثل أمره فإن هذا معنى التحسين الذي نفوه ولكن لخوف ضرره الذي نصب الوعيد علامة له فكلنا عبد العصا، وأما عند المعتزلة فلأن الله سبحانه حكيم واجب الحكمة فكل جزئي نراه ندخله في الكلية إن عرفنا الحكمة فيه علماً أو ظناً ففضل من الله وإلا فنحن في سعة رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين وعلم أرحم الراحمين فكيف يتمشى اعتراض، أما عند الأشاعرة فلأنه كالاعتراض على الجبابرة الذين لا يعرفون غير النطع والسيف، وأما عند المعتزلة فلأنه من اعتراض الجاهلين على أحكم الحاكمين، فهذا مما ينادي على سقوط الأشعري معرفة وعقلاً، وما زالت هذه الخرافة مسطرة في الكثيرة من كتبهم.اهـ

وقال في نير البرهان (ص/١٨١): وقد أورد هذه المناظرة الحافظ العلامة ابن القيم في شفاء العليل وآخر الباب الثالث والعشرين في استيفاء شبه النافين للحكمة والتعليل وذكر الأجوبة عنه.. حتى قال: والمقصود من هذه المناظرة وإن أبطلت قول هؤلاء يعني القائلين بوجوب الأصلح من المعتزلة وقد تقدم جواب المحقق المقبلي على مقتضى مذهبهم قال فإنها لا تبطل حكمة الله التي اختص بها دون خلقه وطوى بساط الإحاطة بها عنهم ولم يطلعهم منها إلا على ما نسبته إلى ما خفي عنهم كقطرة من بحارالدنيا، فكم لله سبحانه من حكمة في ذلك الذي اخترمه صغيراً وحكمة في الذي مد له في العمر حتى بلغ وأسلم، وحكمة في ابقائه للآخر حتى بلغ وكفر، ولو كان كل من علم الله أنه إذا بلغ يكفر يخترمه صغيراً لتعطل الجهاد الذي هو سنام الدين وسعادة الشهداء والصالحين وتعطلت العبودية به التي يحبها الله ويرضاها ولم يكن هناك معارض، وكان الناس أمة واحدة، ولم تظهر آياته وعجائبه في الأمم ووقائعه..إلخ

دليل: لو وجب الأصلح لما اختلف باختلاف الفاعلين، فكان يجب علينا الأصلح أيضاً، وأكثرهم قد التزمه. ويبطله أنه كان يلزم أن يفعل بأنفسنا سائر المباحات، وأن يجب علينا طلب المنافع من كل وجه، وخلافه معلوم، وليس لهم أن يقولوا: إن ذلك مفسدة؛ لأنه لو كان كذلك لقبح منا فعله رأساً.

وبعد: فكان يجب علينا النوافل والصدقات وفعل جميع الكفارات الثلاث ،وعند هذا الإلزام افترقوا فقال بعضهم: يجب ولكن لا على حد وجوب غيره، وقال بعضهم: إن في كونه مندوباً صلاح آخر، وقال بعضهم: الصلاح في فعله كالصلاح في تركه، ومثل هذا كلامهم في سائر النعم التي يفعلها بعضنا إلى بعض في الشاهد، فإن بعضهم التزمها كما تقدم، وقال سائرهم: إنما لم تجب الصدقة والعطاء الكثير؛ لأن في ذلك ضرراً على أحدنا، وهذا يبطل كون علة الوجوب هي الأصلح، ويقتضي اعتبار قيد زائد على أنه وإن كان عليه ضرر فيقع الثواب أعظم منه، فلا يقدح في وجوبه كسائر الواجبات لاستواء الجميع في كونها أصلح، فلو وجب الأصلح لوجب على أحدنا أن يعطي /٢٩٤/ الغير جميع ماله؛ لأنه أصلح لذلك الغير فيصير حقاً له كسائر الحقوق.

قوله: (**سائر المباحات**).

يعني كالأكل والشرب، وهو يلزمهم حيث في المباح نفع، فأما ما لا نفع فيه فلا يلزم، لكن يقال: إن الذي لا نفع فيه يخرج عن حد المباح إلى العبث الذي هو نوع من القبيح، وفي الإتيان بلفظة سائر هنا نظر فإنه إنما يقال سائر كذا بعد أن يؤتى بشيء منه، كأن يقال: الأكل وسائر المباحات ونحو ذلك، وقد عد الحريري[1] هذا من غلطات الخواص في كتابه (درة الغواص).

قوله: (**ويقتضي اعتبار قيد زائد**). يعني وهو ألا يكون فيه ضرر، ولو التزموا هذا لم يضرهم لكنهم لم يرد في كلامهم اعتبار هذا القيد.

قوله: (**كسائر الواجبات**). يعني فإنها لا تخلو عن ضرر ومشقة.

---

(١) ـ الحريري: القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد الحريري، البصري الأديب الكبير، صاحب المقامات الحريرية مطبوع، ومن كتبه (درة الغواص ـ ط ـ وملحة الإعراب ـ ط ـ)، مولده سنة (٤٤٦هـ) بالمشان بليدة فوق البصرة، ووفاته سنة (٥١٦هـ) بالبصرة، ونسبته إلى عمل الحرير أو بيعه، وكان ينتسب إلى ربيعة الفرس (أعلام/ج/٥/ص/١٧٧).

ومتى قيل: الأصلح له أن يصرفه في نفسه ومصالحه؛ لأنها أنفع له.

قلنا: بل الأصلح له أن يصرفه؛ لأن له ثواباً وحسن ثناء، على أنه ليس صرفه إلى نفسه؛ لأنه أنفع له أولى من صرفه إلى الغير؛ لأنه أنفع.

فصل/في شبههم

منها أنهم قاسوا الأصلح في الدنيا على الأصلح في الدين. والجواب: إنما وجب الأصلح في الدين؛ لأن إزاحة العلة يجري مجرى التمكين، والمنع منه يجري مجرى الاستفساد بالتكليف الذي قصد به التعريض، ولهذا لا يوجبه إلا بعد تقدم التكليف.

شبهة: قالوا: قد ثبت أن المؤسر إذا شاهد فقيراً يكابد العطش والجوع وهو قادر على رفع ذلك عنه، ثم لم يدفعه ذمه العقلاء ونسبوه إلى البخل.

قلنا: هذا المؤسر إما أن يلحقه غم بمشاهدة هذا الفقير وبهلاكه، فيكون وجه وجوب إغاثته كونه دفعاً للضرر عن نفسه، وإما أن لا يلحقه غم فهو محل النزاع، ولسنا نسلم حسن ذمه على ذلك، بل نحكم بأن ما يفعله تفضل وإحسان هذا من جهة.

فأما الشرع فقد جاء بوجوب الزكاة، فإن كان عليه زكاة وجب عليه شرعاً وإلا لم تجب.

(فصل: في شبههم)

قوله: (**يجري مجرى التمكين**). يعني من الفعل المكلف به، ومعنى كونه جارياً مجراه أنه إذا لم يفعل كان تركه علة للمكلف في ترك ما كلفه كما إذا لم يتمكن.

قوله: (**يجري مجرى الاستفساد**). أي طلب الفساد بفعل المفسدة، لأنهم قد ذكروا أن ترك اللطف في نقض الغرض كفعل المفسدة.

قوله: (**فأما الشرع فقد جاء بوجوب الزكاة**)... إلى آخره.

هذا لا معنى له فإن الزكاة لا يتعين على ربها صرفها في فقير معين كما لا يتعين عليه أن ينفق على الغير من ماله، فكان الأحسن أن يقول: فأما الشرع فقد ورد بأنه يجب على المؤسر أن يسد

وأما وصفهم له بالبخل فإنما يصفه بذلك من يعتقد وجوبه كالعرب، فإنهم يعتقدون وجوب إضافة الضيف، أو من يستدل بذلك على قلة رحمته، وعلى زهده في الخير والثناء الجميل.

وأما على جهة أنه أخل بواجب فلا، ولهذا له أن يعتذر فيقول: لا يجب عليَّ.

قالوا: قد ثبت أنه يقبح من أحدنا أن يمنع صاحبه من النظر في مرآة قد نصبها في حائطه، ومن الاستظلال به ومن الاستضاءة بناره، ولا وجه لقبح ذلك إلا أن صاحبه ينتفع به ولا ضرر به عليه، وكذلك حال الباري.

قلنا: ليس هذا وزان المسألة، لأنهم أوجبوا على الله ماهو سبب للصلاح، فوزانه من هذه المسألة أن يوجبوا على أحدنا أن ينصب مرآة ليرى الناس فيها وجوههم، وأن يبني حائطاً ليستظلوا به وكله غير واجب في الشاهد، فأما إذا فعل ذلك لم يحسن منه المنع؛ لأنه يعود على غرضه بالنقض، وكذلك الباري تعالى إذا فعل الأشياء التي ينتفع بها الخلق لم يحسن أن يمنعهم منها.

رمق المشرف على الهلاك من ماله، ويصير ذلك من جملة الواجبات الشرعية كما أن الشرع أجاز لمن خشي على نفسه التلف أن يأخذ من مال الغير وإن كره لأن حرمة النفس آكد.

قوله: (**فإنهم يعتقدون وجوب إضافة الضيف**). ظاهره أن وجوب الإضافة لا أصل له في الشرع، وقد ذكر علماء الشرع أنها تجب على أهل الوبر، وله أصل في الأثر.

قوله: (**قلنا: ليس هذا وزان المسألة**)... إلى آخره.

جواب صحيح، وقد يجاب بأنه إنما قبح من أحدنا ذلك من حيث أنه لا غرض له في المنع من ذلك حتى لو قدرنا أن له في ذلك غرض صحيح لم يقبح منه المنع. والله تعالى لا يصح كون عدم خلقه لما ينتفع به الأحياء ويتنعمون به من قبيل التفضل عبثاً.

القول في الآجال

الأجل: هو كل حادث أو ما يجري مجراه يُوقّت به حدوث حادث أو ما يجري مجراه.

مثل توقيت الحادث بالحادث أن يقول: إذا طلعت الشمس /٢٩٥/ سار الأمير فـإن طلوعهـا وسير الأمير حوادث حقيقية. ومثل ما يجري مجرى الحادث الصفات والأمـور الراجعـة إلى النفي، كأن يقول: إذا مات الأمير فعبلدي حر، وإذا انقطع المطر زال البرد ونحو ذلك، وقد كان المتقلمون يعتبرون في الأجل أكثر من الوقت.

قيل: والصحيح أنه لا بد من تقلم كلام أو إشارة أو كتابة يعلق بها حدوث الشيء عنـد غيره وإلا لم يكن أجلاً.

(القول في الآجال)

وجه إدخال القول في الآجال والأرزاق والأسعار في علم الكلام واتصالها بباب الألطـاف جواز كونها ألطافاً، أما الأجل فقد يكون حياة الإنسان وموته لطفاً لغيره، وأما هو فـلا يصـح أن تكون حياته لطفاً له لأن اللطف لا بـد أن يكـون زائـداً عـلى التمكـين، ولا موتـه لأنـه لا تكليف بعده، لكن العلم بذلك يمكن كونه لطفاً لـه ولا يقطـع بـذلك، ويقطـع بـأن المـوت لطف لغيره إذ لا بد فيه من اعتبار / ٤١/ وهو متعـذر في حقـه فيثبـت لغـيره، وأمـا الأرزاق فمن الجائز الممكن المستقرب كونها ألطافاً وأن الله سبحانه يفعلهـا ويبسـطها طلبـاً لصـلاح عبده وتعريضاً له للشكر والعفاف وغير ذلك من الطاعات، وأما الأسعار فما كان سـببه مـن غير الله تعالى فلا يقطع فيه بلطف ولا خلافه، وما كان من جهة الله ويحصل بـه ألم أو غـم فـلا بد فيه من لطف للمتألم أو المغتم أو غيره، والذي لا ألم فيه ولا غم يجوز ذلك فيه ولا يقطع بـه، وقد نبه[1] المصنف على هذه المعاني في آخر الأبواب.

قوله: (**الأجل هو كل حادث**)... إلى آخره. الظاهر من اللغة أن الأجل في أصلها مُدة الشيء، وفي عرفها إذا أطلق فلوقت الموت، ولا يستعمل في غيره مطلقاً بل مقيداً كأجل الدين.

---

(١) ـ في (ب): وسينبه.

فصل

ومعنى أن الله جعل للشيء أجلاً أنه كتبه وبينه ودلّ الملائكة أو غيرهم عليه ليقع الاعتبار بموافقة ذلك للواقع، فلا يقال: ما الفائدة في كتابته؟

فصل

ولا يصح في من قتل غيره أن يقال: إنه قطع أجله؛ لأن المرجع بالأجل إلى الوقت الذي علم الله أنه يموت فيه، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف:٣٤] . والحاصل أنه لا يدخل في الأجل شرط وإنما الشرط يدخل في الأعمار، فلا يمتنع أن يعلم الله أن هذا إن ركب البحر فعمره كذا وإن لم يركبه فعمره كذا،

قوله: (**إن مات الأمير**). هذا من أمثلة النفي لأن الموت انتفاء الحياة عند الجمهور.

قوله: (**فعبله حر**). كذلك لأن الحرية انتفاء الملك، وأما مثال الصفات فكان يقال: إذا حصل الوجود للجوهر تحيز.

(**فصل**: قوله: (**ومعنى أن الله جعل للشيء أجلا**)... إلى آخره.

يقال: بل المعنى الأظهر في كون الله جعل له أجلاً أنه حد له وقتاً لا يتعداه إلى غيره، ويكون انقطاع الحياة مثلاً في آخره يفعله تعالى أو نحو ذلك.

(**فصل**: قوله: (**ولا يصح فيمن قتل غيره أن يقال: أنه قطع أجله**).

هذا مذهب أبي هاشم وأصحابه بناء على أنه ليس للموت إلا أجل واحد، وقالت البغدادية: بل للموت أجلان مقدر ومسمى، واختلف في تفسيرهما عنهم، فقال الحاكم: المقدر الذي يموت أو يقتل فيه، والمسمى الذي لو لم يقتل مثلاً أو لم يغرق أو يصيبه الهدم أو يحترق لبقي إليه. وقيل [المهدي عليه السلام]: بل الأقرب أن المخالف يعكس فيجعل المسمى هو الذي يموت فيه أو يقتل أو نحو ذلك، والمقدر يختص بالمقتول والغريق ونحوهما، وهو الذي يقدر بقاؤه إليه لو لم يتفق له ذلك، لأن هذا أنسب إلى العبارة، ولا يبعد أن يكون مذهبهم هذا متفرعاً على قطعهم بأن المقتول لو لم يقتل لعاش.

وعلى ذلك يحمل ما ورد في الحديث «إن الرجل ليصل رحمه، وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيرده الله إلى ثلاث وثلاثين سنة»...الخبر، ولو لا هذا لما كان للاحتراز من القتل وغيره معنى، ولا كنا لنحتاج إلى لبس الدروع ولا بتجنب ما يؤدي إلى التهلكة.

والحجة الواضحة للبهشمية أن الأجل هو وقت الشيء الذي يقع فيه، فلو جعلنا للموت أجلين لزم ثبوت موتين في هذه الدار وخلافه مقطوع به، واحتج البغدادية بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام:٢].

وأجيب: بأنه تعالى لم يرد أجلين للموت وإنما أراد بالأول أجل الموت وبالثاني أجل القيامة، هكذا ذكره جار الله في تفسيره. قال: وقيل الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت، والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ. وقيل: الأول: النوم والثاني الموت.

واعلم أن احتجاج البغدادية هذا يقضي بصحة تفسير الحاكم لقولهم، والذي عكس نظر إلى ظاهر العبارة فقط، والمعول عليه ما ذكره الحاكم، ومعنى كون الأول مقدراً أن الله قضاه وقدره لا بمعنى أنه تقديري، ومعنى كون الثاني مسمى أنه سماه ولم يقض به، والله أعلم.

واحتجت البغدادية أيضاً بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ ...الآية [البقرة:١٤٣]، فإنه نقل عن الحسن البصري في تفسيرها أنهم قوم هربوا من الطاعون فماتوا قبل آجالهم، وأجيب بتسليم أن للمذكورين في الآية أجلين، فإنهم أميتوا في الدنيا مرتين، والخلاف إنما هو فيمن يموت مرة واحدة.

قلت: الخلاف في الحقيقة إنما هو في القاعدة التي بنى البغداديون كلامهم عليها، وهو أن المقتول ونحوه لو لم يقع فيما وقع فيه لعاش قطعاً، فلو صحت لهم لم ينازعوا فيما ذكروه من الأجلين وكان كلامهم فيه مستقيماً.

قوله: (**ما ورد في الحديث إن الرجل ليصل رحمه**) إلى قوله: (**الخبر**) تمامه: «وإن الرجل ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة فيبتره الله عز وجل إلى ثلاث سنين»[1].

---

(١) ـ هو في أمالي الإمام المرشد بالله عليه السلام بلفظه اهـ

فصل

ذهب الجمهور من شيوخنا إلى أن المقتول لو لم يقتل لجاز أن يموت وجاز أن يعيش، ولا يمكن القطع بواحد منها لجواز أن يعلم الله من حاله أن الزيادة في عمره مشروطة بأن لا يقتل.

وقال أبو الهذيل: بل لو لم يقتل لمات لا محالة، وإلا كان القاتل قد قطع أجله، وقد تقدم ما يبطل هذا من أن المرجع بالأجل إلى الوقت الذي يموت فيه، فإذا قتل في ذلك الوقت فقد مات بأجله. وقد ألزمه الشيوخ في من ذبح مواشي غيره أن يكون محسناً إليه لأنه أحلَّها بالتذكية، بحيث لو لم يفعل لماتت.

وقوله في رواية الحديث: **(فيرده الله)**. الذي في شمس الأخبار: فيمدها الله.

ومثل هذا ما نقل عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «احتضر رجل بار بأهله وفي جواره عاق بأهله فقال الله للملك ـ وهو أعلم بذلك ـ: كم بقي من عمر هذا العاق؟ قال: ثلاثون سنة. قال: حولها إلى عمر هذا البار واقبض روح هذا العاق».

(**فصل**: قوله: (**ذهب الجمهور من شيوخنا إلى أن المقتول لو لم يقتل لجاز أن يموت وجاز أن يعيش**).

هذا قول الزيدية وجمهور المعتزلة منهم الشيخان وقاضي القضاة وأتباعهم.

قوله: (**لجواز أن يعلم الله من حاله**)... إلى آخره.

هذه الزيادة غير محتاج إليها ولا هي بمستقرة المعنى.

قوله: (**وقال أبو الهذيل**).

هذا أيضاً منسوب إلى الحشوية والجبرية، لكن عللوا بغير ما علل به، وهو أن وقوع خلاف المعلوم محال، ورد ما ذكروه بأن تقدير بقائه لو لم يقتل لا يكون فيه خلاف ما علم الله، لأن الله سبحانه قد علم أنه يقتل في ذلك الوقت، وعلم أنه لو لم يقتل لعاش إلى وقت آخر يكون موته فيه.



وقال بعض البغداديين: لو لم يقتل لعاش لا محالة، وإلا لم يوصف القاتل بأنه ظالم.

وأيضاً فلا يكاد يتفق موت الحيوانات الكثيرة دفعة واحدة كما يتفق في القتل.

ويبطله أنه لا دليل على أنه كان يعيش لا محالة، وجائز أن يوافق حالة القتل آجل كثيرة من الناس، فكما يجوز مثله في إماتة الله لها بالغرق والهدم والطاعون ونحو ذلك، ولا يدل على أنهم كانوا يعيشون لا محالة.

وأما وصف القاتل بأنه ظالم فلا يقف على ما قالوه، بل يقف على حصول حقيقة الظلم، وقد حصلت لا سيما مع تجويزه أن يعيش وأن يموت، على أنه قد فوت عليه بالقتل أعواضاً كثيرة كانت تحصل له لو كان الله هو المبتلي بموته.

قوله: (**وقال بعض البغداديين**).

الذي في غير هذا الكتاب نسبته إلى جملتهم، وهكذا الخلاف في كل من مات بسبب من هدم أو غرق أو تحريق، والظاهر بقاء كلام الجمهور على ظاهره.

وقال الحاكم: بل المراد التجويز في حق المقتول لو لم يقتل وأما بعد القتل فيقطع أنه لم يكن يجوز غيره، لأن الأجل عبارة عن وقت الموت فإذا قتل في ذلك الوقت فقد مات في أجله.

وإلى هذا أشار صاحب شرح الأصول حيث قال: ولا خلاف فيمن مات حتف أنفه أو قتل أنه مات بأجله لأن الأجل هو وقت الموت وهما جميعاً قد ماتا، وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت.

قوله: (**على أنه قد فوت عليه بالقتل أعواضاً كثيرة**).

يعني لأنه إذا مات حتف أنفه أو بسبب من الله فآلام الموت وغمومه من جهته تعالى فعوضها عليه، والعوض المستحق عليه يبلغ في الكثرة مبلغاً لا يبلغه ما كان من غير الله تعالى أو بسبب منه كما سيأتي، فيكون ظلمه إياه لتفويته تلك المنافع عليه، ومما احتج به أبو الهذيل ومن قال بقوله قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران:١٥٤]، أراد مصارع الموت.

فصل

ومعنى كون الأجل لطفاً لنا يختلف باختلاف المراد بالأجل، فإن أريد بالأجل العمر وأوقات الحياة لم يصح كونها لطفاً، لذلك المعمَّر لأنه من قبيل التمكين/٢٩٧/ ويصح أن يكون لطفاً لغيره؛ إذ لا يمتنع أن يعلم الله أن عند بقاء زيد يختار عمرو الطاعة، وإن أريد بالأجل وقت الموت فمحال أن يكون لطفاً للميت؛ إذ لا تكليف بعد الموت، ولكن لا بد أن يكون لطفاً لغيره من المكلفين إذا حصل بالإماتة ألم، ويجوز أن يكون علم زيد بأنه يموت لطفاً له فيكون أجله لطفاً له بهذا المعنى.

وأجيب: بأن المعنى لو كنتم في بيوتكم وقد علم الله أنكم تقتلون في وقت كذا بموضع كذا لبرز المعلوم ذلك من حالهم إلى تلك المصارع باختيارهم لداع يدعوهم إلى ذلك كما ورد في الخبر عنه صلى الله عليه وآله وسلم «أنه إذا علم الله وفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة».

(**فصل**: قوله: (**ومعنى كون الأجل لطفاً لنا يختلف**) .إلى آخره.. كلام المصنف في هذا الفصل جيد واضح.

قوله: (**ويجوز أن يكون علم زيد بأنه يموت**)... إلى آخره.

هو صحيح ويتصور مثله في علمه بحياته في مدة عمره، ويتصل بهذا الباب فائدة ينبغي أن تعد فصلاً من فصوله، وهي أن الله تعالى هو المميت لكل حي، وهذا أمر ظاهر لا يجهله مسلم والمسلمون مجمعون عليه، ولو ادعي كونه معلوماً بضرورة الدين لأمكن.

وخالفت فيه المطرفية فقالوا: إن الله تعالى لا يميت الأطفال ولا من لم يبلغ عمره مائة وعشرين سنة، ومن مات دون ذلك فموته لأسباب عارضة لا أن الموت من الله، وينبغي أن يسألوا عن سبب موت من حكموا بأن الله لم يمته. فيقال لهم: هل مات لأمر أو لا؟ لا يصح أن يحكم بأن موته لا لأمر لأنه حينئذ لا يكون بأن يموت أولى من ألا يموت، وإن كان لأمر وقد ثبت أن الموت إما معنى مقابل الحياة أو عبارة عن التفريق المضاد لما تحتاج الحياة إليه فهذا الفعل لا يصح أن يكون إلا من فاعل، والفاعل لا يصح أن يكون هو الميت إذ لا يقف على قصده وداعيه ولا ينتفي لصارفه وكراهته، وإن قيل بأن المؤثر غيره لم يصح لأنه إن كان



....

موجباً قديماً فلا قديم مع الله، وكان يلزم حصول الموت قبل أوانه لأن ذلك الموجب القديم حاصل قبله بل كان يلزم ألا يوجد حي، وإن كان موجباً محدثاً فما هو؟ ولأنه إنما يكون سبباً فالمؤثر فيه إذاً محدثه، وإن كان مختاراً فلا يصح أن يكون عرضاً ولا جماداً إذ لا اختيار لما هذه صفته، وإن كان قادراً بقدرة فمن هذه صفته لا يفعل فعلاً في غيره إلا بواسطة الاعتماد، ولا يعلم شيء من ذلك في حق من مات حتف أنفه، وأما من مات بسبب من الغير / ٤٣/ فإن موته مضاف إلى فاعل ذلك السبب وأعواضه عليه، وإن كانت الدلالة قد قامت بأن الله تعالى هو المميت له، وأن ملك الموت يتولى قبض روحه، ويدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك:٢]، والظاهر الاستغراق لحصول أداته، ومثله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر:٤٢].

القول في الأرزاق

الرزق: هو ما يصح الانتفاع به من دون حظر، وقد يكون مطلقاً، أي ليس بمضاف إلى معين كالأشياء التي خلقها الله لمصالح العباد مما أصله الإباحة، فيقال: رزق للعباد.

ومتى اختص البعض دون البعض بشيء منها فلأسباب حادثة، وقد يكون مضافاً إلى معين فيقال: رزق لفلان إذا كان أحق بالانتفاع به، ولم يكن لأحد منعه، وقد يكون فيه طريقة الملك كالملك ونحوه، وقد لا يدخله كالصحة والعقل والولد ونحو ذلك، وكذلك ما ينتفع به البهائم يقال: إنه رزقها ولا يقال: إنها تملكه.

(القول في الأرزاق)

الرزق في اللغة: العطاء، قيل: ومن معانيه الشكر. قال تعالى: ﴿ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ ﴾.. الآية [الواقعة:٨٢]. وقيل [المهدي عليه السلام]: الرزق في أصل اللغة: عبارة عن كل ما يغتذي به الحيوان اقتناء على وجه لا ترجح مضرته على نفعه ولا تساوي، ولا منع منه ليخرج نحو الدم والخنزير وما أشبه ذلك، ويفترق الرزق والملك فالرزق أعم إذ يدخل فيه ما ليس بملك كالماء والكلا. وإذا قيل: رزق الملك جنده. فالمعنى أعطاهم رزقهم المفروض لهم ويقال: رزقك الله ولداً صالحاً أي وهب لك، فإن كان المعطى مما يسمى رزقاً فهي نسبة حقيقية، وإن لم يكن كذلك فهي مجازية كقولهم: رزقك الله العافية.

قوله: (**فلأسباب حادثة**). قال صاحب شرح الأصول: سبب الملك ربما يكون الحيازة وربما يكون الإرث وربما يكون المبايعة وربما يكون الهبة هذا في الآدميين، قال: وأما في البهائم فينقسم أيضاً إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الماء والكلا وغير ذلك، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو ما حواه فمه، والمعنى أنه إذا حواه فمه فقد تعين له فلا يجوز لغيره أخذه. قيل [المهدي عليه السلام]: والرزق يكون من عند الله كتوالد المواشي ونما الزرع وإجراء الفلك إلى الجهة المقصودة لطلب الرزق، وقد يكون سببه من فعل العبد كالإجارة والتجارة وأنواع الاكتساب.

فصل/ والرزق لا بد أن يتعرى عن وجوه القبح والحظر خلافاً للمجبرة

فإنهم يجعلون المغصوب والحرام رزقاً.

لنا: أن الحرام ممنوع منه ومتوعد عليه، والرزق ليس كذلك بل مباح، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف:٣٢]، وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا..﴾ الآية [يونس:٥٩] وأشباهها.

وبعد: فكيف يحسن من الحكيم أن يرزق العبد رزقاً ويمنعه من الانتفاع به ويتوعد عليه بالنار ويتعبد الإمام بقطع يده والمسلمين بالبراءة منه وذمِّه لأجل أنه انتفع برزقه.

وبعد: فلو كان المغصوب رزقاً للغاصب لكان لا يجب عليه ضمان عند إتلافه كالبهيمة، ولما كان للحاكم بأن يحكم به للمغصوب عليه أولى من أن يحكم به للغاصب.

(فصل: والرزق لا بد أن يتعرى عن وجوه القبح والحظر)

قوله: (**خلافاً للمجبرة**). المحكي عنهم أن الرزق هو المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح ونحو ذلك مما يلتذ به حلالاً كان أو حراماً.

قوله: (**كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾**).

المراد بالزينة الثياب وكل ما يتجمل به، وبالطيبات المستلذات من المآكل والمشارب.

قال جار الله: ومعنى الاستفهام إنكار تحريم هذه الأشياء.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ أي أنزله رزقاً حلالاً كله فبعضتموه وقلتم هذا حلال وهذا حرام، كقولهم: ﴿هَٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾ [الأنعام:١٣٨]، ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا﴾ [الأنعام:١٣٩]، ووجه الاحتجاج أن الاستفهام فيها للإنكار أنكر عليهم كونهم قضوا على شيء من الرزق بكونه حراماً.

قوله: (**ويتعبد الإمام بقطع يده**).

يعني لأن النصاب المسروق على وجه يوجب القطع هو عندهم من أنواع الرزق.

وبعد: فقد أباح الله الإنفاق مما هو رزق، بل أمر به فقال: ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة:٢٥٤]، ومدح على ذلك فقال: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة:٣] ونحو ذلك.

شبهتهم: أن هذا يؤدي إلى أن الغاصب قد أكل رزق غيره، وأن الظالم طول عمره ما أكل رزقه

والجواب: أن هذا عين ما جوزناه، فما المانع؟ أليس يقال: أكل مال غيره وملك غيره وأزال نعمة غيره واستخدم عبد غيره، فلم لا يقال: أكل رزق غيره لا سيما وقد فسرنا الرزق بأنه الذي هو أحق به وليس لأحد منعه.

قالوا: هذا يؤدي إلى أن الله لم يجعل للظالم رزقاً.

قلنا: إن أردتم أن الذي انتفع به لم يكن رزقاً له فصحيح، وإن أردتم أنه لم يجعل له طريقاً إلى تحصيل الحلال فغير صحيح.

قوله: (**فقال:** ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ ﴿، **ومدح على ذلك فقال:** ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾).

وجه الاحتجاج بهاتين الآيتين أنه تعالى مدح على الإنفاق من الرزق وأمر به، وهو لا يأمر بالإنفاق من الحرام ولا يمدح به لأن ذلك قبيح، وهذا الاستدلال معتمد عند الأصحاب.

وضعفه بعض المتأخرين وقال [المهدي عليه السلام]: إن هذا لا يرد على الخصم إلا لو قال بأنه لا شيء من الرزق إلا الحرام، فأما وهو يجعل الرزق قسمين حراماً وحلالاً فلا ينتهض الدليل عليه لأنه لم يأت في الآيات بلفظ يعم كل ما يسمى رزقاً، وإنما أتى بمن التي للتبعيض، فللخصم أن يقول ذلك البعض هو الحلال. قال: والأولى الرجوع في الاستدل إلى موضوع الرزق لغة عند أئمة اللغة، وهم لا يسمون ما اعتقدوا تحريمه رزقاً.

قلت: ظاهر الآيتين الكريمتين الأمر بالإنفاق من أي رزق كان، والمدح على ذلك من غير تقييد، والظاهر أنه إذا أنفق مما رزق فقد امتثل الأمر واستحق المدح.

واعلم أن تطويل الأصحاب في هذه المسألة احتجاجاً وشبهة وجواباً مما لم يكن إليه كل الحاجة، فإن لفظة الرزق لفظة لغوية يرجع في موضوعها إلى أهل اللغة وإن اصطلح فيها اصطلاحاً آخر فلكل اصطلاحه، فليست من مسائل الكلام التي ينبغي أن يطول فيها الكلام.

فصل/في طريق الوصول إلى الرزق

واعلم أن الرازق في الحقيقة هو الله تعالى؛ لأنه الذي خلق ما يصح الانتفاع به، ومتى صار ذلك ملكاً لنا فلأمور جعلها الله أسباباً للملك.

يوضحه أن أحدنا قد يجتهد/٢٩٧/ في طلب الرزق فلا يحصل وقد يحصل بأيسر ما يكون،

(فصل: في طريق الوصول إلى الرزق)

قوله: **(واعلم أن الرازق في الحقيقة هو الله تعالى)**.

يعني وأما تسمية الواحد منا رازقاً فمجاز لأن الرزق لا يقدر عليه إلا الله تعالى، إذ هو أشياء ينتفع بها، إما جسم كالمأكول والمشروب، أو عرض من فعله تعالى كنفس الطعوم والألوان والروائح والقوة مما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، أو يدخل جنسه تحت مقدورنا لكن لا نقدر على فعله بتلك الكيفية كالعقل، فإذا أضيف الرزق إلى الواحد منا فمن قبيل التجوز كما يقال: رَزَقَ فلان خادمه. أي أعطاه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ﴾ [النساء:٨]، ووجه التجوز كون له سبب فيه كالهبة والصدقة، وأما استعماله حقيقة فهو في فاعل الرزق نفسه وليس إلا الله تعالى.

هكذا ذكر أصحابنا وفيه نظر لأنه قد ثبت أن الرزق لغة بمعنى الإعطاء فإذن يكون رزق الملك جنده ونحوه مستعملاً في أصل ما وضع له فهو حقيقة لا مجاز.

وقد قيل [المهدي عليه السلام]: التحقيق أن لفظ الرزق له معنيان، أحدهما: العين المنتفع بها نحو: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ﴾ [الذاريات:٢٢] أي المطر، فلا يضاف بهذا المعنى إلا إلى الله إذ لا يقدر عليه غيره. والثاني: بمعنى الإعطاء، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ رِزۡقٗا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ شَيۡـٔٗا﴾ [النحل:٧٣] أي لا يملكون أن يرزقوهم شيئاً، وهذا فيه معنى المصدر، ولهذا عمل النصب في شيئاً، وبهذا المعنى يصح إضافته إلى العباد لأنه بمعنى الإعطاء ومنه: ﴿فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ﴾ أي أعطوهم.

قلت: وهذا أحد وجهين ذكرهما الزمخشري في تفسير الآية، والوجه الثاني: أن الرزق ههنا

وقد يدخل الشيء في ملك أحدنا من غير اختياره كالمواريث ونحوها.

إذا ثبت هذا فطريق الرزق قد يكون عقلياً وقد يكون شرعياً.

فالعقلي: هو ما يحوزه المرء ويحصله من المباحات كغرْف الماء وإحياء الأرض، أو يكون من طريق المكاسب كالإجارات وعقود المعاوضات من بيوع وغيرها، أو يكون مبتدأ كالهبات والإباحات ونحوها، وليس احتياج ذلك إلى شروط شرعيَّة تخرجها عن كونها عقليَّة هنا؛ لأن المراد بذلك أنّا لو خلينا وقضيّة العقل لاستحسنا التصرف فيها عند أحد هذه الأسباب المذكورة. وأما الشرعي فكالمواريث والوصايا، فإنا لو خلينا وقضية العقل لأجريناه مجرى مالا مالك له من المباحات، فيكون من سبق إليه أحق به، لكن الشرع خص به البعض دون البعض، وكذلك الغنائم فإن العقل يقضي بأن أهلها أحق بها، وكذلك الصدقات وبيوت الأموال.

بمعنى ما يرزق ويكون شيئاً بدلاً منه يعني قليلاً، أو يكون تأكيداً لـلا يملك أي لا يملك شيئاً من الملك.

وقالت المجبرة: لا يصح إضافة شيء من الرزق إلى العباد بل الجميع من الأرزاق والتسبيب وغيره من الله بناء على نفي أفعال العباد. ويقال لهم: إذا كان الجميع من الله لزم ألا يستحق الواحد منا على هبته ونحوها مدحاً ولا ثواباً، والمعلوم خلافه.

قوله: (**كالمواريث ونحوها**).

هو ما لا يفتقر إلى قبول من التمليكات كالنذر على المختار.

قوله: (**من بيوع وغيرها**). يعني كالهبة على عوض.

قوله: (**والإباحات ونحوها**). يعني كالعارية.

قوله: (**فكالمواريث والوصايا**).

يقال: أما المواريث فلا بأس، وأما الوصايا فهي في حكم الهبات عقلاً.

قوله: (**وكذلك الصدقات**).

فصل/زعم المتآكلة وأهل الكسل أن طلب الرزق محظور

قالوا: لأن في طلبه تركاً للتوكل، وما صدقوا فإن التوكل هو طلب الرزق من وجوهه وحسن الظن بالله في جميع الأحوال، وقد جاء الشرع بحسن طلب الرزق فقال تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:١٠] وقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾[المزمل:٢٠] وفي الحديث: «من طلب مالاً حلالاً ليصل به رحمه..» الخبر، وقال عليه السلام: «لو توكلتم على الله حق توكله لكنتم كالطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً»[١]

لعله قصد الصدقة الغير المعينة، وكلام المصنف في هذا الفصل ليس بالجيد.

(**فصل**: قوله: (**زعم المتآكلة وأهل الكسل**). هم قوم من الصوفية يلزمون موضعاً مخصوصاً رجاءَ أن يحصل لأحدهم بذلك ما يقتاته، وجرت لهم العادة بأن من سلك هذه الطريقة أوصل إليه الكفاية، فجعلوا ذلك ديناً لهم ومذهباً.

قوله حاكياً عنهم: (**أن طلب الرزق محظور**). قالوا: لأن فيه ترك التوكل على الله.

واعلم أن هذا الفصل موضوعه حسن طلب الرزق لكنه صدره بمذهب الخصوم، وكان الأحسن أن يقول مثلاً: فصل في أنه يحسن طلب الرزق.

الذي عليه جمهور أهل الإسلام: أن طلب الرزق حسن، فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح، وقد يكون في التكسب ما هو محظور وما هو مكروه، ثم يذكر خلاف من خالف في ذلك، ثم يذكر الدليل للمذهب الصحيح ويعقبه بذكر متمسك المخالف، ونحن نتتبع ما يحتاج إلى الكشف من كلامه ثم نرجع إلى ذكر ما أهمله.

قوله: (**من طلب مالاً حلالاً ليصل به رحمه**) الخبر. لم نقف على هذا الخبر في مظانه التي من كتب الحديث عندنا على سعتها واحاطتها، ومالم نعلمه أكثر مما علمنا.

قوله: (**وقال عليه السلام: لو توكلتم على الله..**) الخبر.

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/٣/رقم/٥٦٩٤) بلفظ: «لو توكلت على الله حق توكله لرزقت كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً».

فأخبر أنها تغدو وتروح ولم يقل إنها تقعد في أعشاشها، ولسنا نمنع أن يرزق الله أحدنا وهو نائم على سريره، ولكن جرت العادة بخلافه، ولو جرت به عادة فهو لا يحظر طلب الرزق.

ويقل لهم: هلا توكلتم على الله إذا حضر الطعام بين أيديكم فلا تمدون إليه الأيدي ولا تفتحون إليه الأفواه حتى يأتي الله بمن يفعل بكم ذلكه وإنما يسلك هذه الطريقة من يؤثر الدعة ويستولي عليه العجز من الصوفية وغيرهم.

أي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وروي أنه قاله لجماعة وجدهم واقفين في مسجد ينتظرون ما يأتيهم من الرزق ويصفون أنفسهم بأنهم متوكلون.

قوله: (**فأخبر بأنها تغدو وتروح**)، يعني والمفهوم أنه أراد أن تلك صفة التوكل.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وفيه نظر إذ ليس معنى الخبر إلا أنه يرزقهم لو توكلوا كرزق الطير، وليس فيه أن فعل الطير توكل، ولا أن الطلب توكل بل مسكوت عن ذلك، فالأولى أن يقال: التوكل طلب الرزق من حله وعدم الجزع من فوته، وعلمه أن الله تعالى لم يؤخره عنه إلا لضرب من الصلاح.

قلت: في تنظيره نظر لأن تشبيههم لو توكلوا بالطير مع ذكر صفة طلبها للرزق يفهم منه بالذوق السليم أن فعل الطير توكل إذ لو لم يكن توكلاً لم يصح التشبيه فما وجه الشبه حينئذ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه مر بقوم فقال: (من أنتم؟) فقالوا: نحن المتوكلون. قال: (بل أنتم المتآكلون، إنما المتوكل رجل ألقى الحب وهو ينتظر الغيث)، يعني الزراع لأنه أبلغ الناس توكلاً لشدة اعتنائه في العمل من حرث وغيره من إصلاح الأرض ثم إلقاء البذر فيها، وليس معه في ذلك إلا التوكل على الله في إتمام ما فعله وصرف ما يفسده إذ لولا ثقته بالله وتوكله عليه لما سمح بإلقاء البذر وهو بضعة من ماله لا يتسامح به مع تجويزه لبطلانه بأنواع واسعة من العوائق، وبعد الزراع في التوكل المسافر في البر والبحر للتجارة فإنه يقطع الآفاق ويخوض البحر الدفاق لابتغاء فضل ربه الرزاق متوكلاً عليه في صرف ما منع من غرضه وعاق.

وأما من يقول إن المعاملات قد فسدت والسلطنة قد جارت وقد كثر الربا وقل التحري فيحرم التكسب؛ لأن أحدنا لا يأمن أن يقع في حرام؛ ولأن فيه إعانة للظلمة بالزراعة وطلب المال فقد أبعد أيضاً؛ لأنه وإن كان كذلك فإنما يحسن من أحدنا طلب الرزق من الوجه الذي ظاهره السلامة، ولهذا كان السلف يبيعون من الكفار ويشترون، ومن الفساق ويداينوهم، والله هو المطلع على السرائر، فإذا كان في يد أحد شيء فالظاهر أنه له، ومتى قدَّرنا أن الظاهر الحرام وفساد المعاملات ولم نجد طريقاً إلى طلب الحلال فالضرورة حينئذ تبيح طلب الرزق.

وأما قولهم: إنها إعانة للظلمة، فأشد بُعداً؛ لأنه إنما يكون معيناً لهم إذاً أراد فعلهم، فلما إذا أخذوه منه كرهاً/٢٩٧/ فلا يقل أعانهم، وإلا لزم في كل مظلوم أن يكون قد أعان الظالم، وخلافه معلوم.

قوله: (**وأما من يقول إن المعاملات قد فسدت**).

هؤلاء فرقة أخرى من الصوفية أيضاً يمنعون من التكسب لهذه الشبه التي اعترضت لهم، ومما يبطل به قولهم وإن كان واضح البطلان أن في المكاسب ما لا تلتبس الحال في حله فيحسن طلبه كالاحتشاش والاحتطاب من الفلوات واستقاء الأمواء من الأنهار العظيمة كدجلة وهذا الاستدلال مستقيم، وإن كان المراد بذلك تناول ما يحتاجه منه.

وأما إذا احتش أو احتطب أو اغترف الماء ليبيعه وينتفع بثمنه فالاحتجاج غير مستقيم، ويدل على حسن التكسب من العقل أنه يعلم بالعقل حسن طلب الانتفاع بما ينتفع به مما لا ضرر على أحد فيه، ولا ورد الشرع بالمنع منه.

ومن القرآن ما ذكره المصنف وقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:١٠]. وقوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة:٢٦٧]، فجمع بين الإنفاق من الكسب والإنفاق مما أخرجت الأرض مما هو بأصل الإباحة.

ومن السنة ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «من طلب من الدنيا حلالاً تعطفاً على والد أو ولد أو

....

زوجة جاء يوم القيامة ووجهه على صورة القمر ليلة البدر»[1].

ومن الإجماع أنه لا خلاف بين المسلمين في حسن طلب الرزق على وجه يحل، إما من المباحات كالاحتطاب والاحتشاش ونحو ذلك، وإما من جهة تملك المملوكات بالبيع والشراء والهبة والصدقة ونحوها، فإجماع الصدر الأول على ذلك كالمعلوم الذي لا تتطرق إليه الوهوم.

تنبيه:

قد ذكرنا فيما تقدم انقسام طلب الرزق إلى جميع أقسام متعلقات الأحكام من واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور، أما الواجب فحيث يخشى بتركه الضرر على نفسه بجوع أو عرى ولا يندفع عنه ذلك إلا بأن يتكسب فيجب عقلاً لأن دفع الضرر عن النفس واجب، وكذلك إذا خشي الضرر على أبويه العاجزين وطفله فيجب شرعاً، وكذلك يجب بالشرع لطلب ما ينفق على زوجته وإن لم يتضرر، وكذلك حيث يعرف من نفسه أو يخاف عليها أنه إن لم يكتسب ما يحتاجه من نفقة ونحوها ويكون معداً لذلك وقع في الحرام فإنه يجب عليه وإن لم يتضرر بالترك، ولا يستغرب مثل هذا، ويقال: كيف يجب طلب الرزق مع أنا مأمورون بالزهد في الدنيا ورفض الحب لها وعدم الالتفات إليها فقد بينا وجه الوجوب في ذلك، ولقد ذكر بعض أصحابنا المتأخرين [المهدي عليه السلام] شيئاً حفظه عن بعض العلماء، وهو أن التكسب للنفس والأولاد من أهم الواجبات، وإنما لم يقع تصريح من جهة الله بذلك اكتفاء بما ركب فينا من حب المال والحرص على جمعه، فلا حاجة إلى التصريح بإيجابه كإيجاب الصلوات والزكوات والحج.

قال: ووجه ذلك ما في تحصيل المال من الاحتراز عن أذاء الناس بالسؤال وتحمل مننهم،

(١) ـ هو في أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام بلفظ: حدثنا محمد، قال: حدثنا الحكم بن سليمان، عن مسعدة بن اليسع، عن الحجاج من قرافصة، عن الوليد رجل من أهل الشام، قال: خطب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -، في عباءتين قطوانيتين فقال: «من طلب الدنيا حلالاً رقّةً على والد أو ولد أو زوجة أو جار، بعثه الله يوم القيامة ووجهه على صورة القمر ليلة البدر، ومن طلب الدنيا حلالاً، مرائياً، مراغماً، مكاثراً لقي الله يوم القيامة وهو عليه غضبان».

....

ولما في جمع المال من حفظ الورع عن أموال الناس، وقد نبه صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك حيث قال: «طلب الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة»[1] أو كما قال، وكما قال: «نعم العون على التقى المال»[2].

وأما المندوب فحيث لا وجه من وجوه الوجوب بأن يكون معه كفايته لكن يكسب ليتصدق أو لئلا يلحقه في المستقبل حاجة /٤٦/ أو ليتجمل بما يكتسبه عند الناس.

وأما المباح فيكسبه ليتوصل بما يكتسبه إلى التلذذ بالمباح من مطعوم ومشروب ومنكوح ومركوب ومسكن ولا يقصد غير ذلك.

وأما المكروه فحيث يكون معه كفايته والتكسب يشغله عما هو أفضل من طاعة الله وما يقرب إليه، أو يكون تكسبه بحرفة تنقص قدره وتضع منه، أويكون في منصب الاقتداء فيخشى أن يقتدي به غيره من العوام، فيكسبهم ذلك الحرص على جمع المال والغفلة عن الآخرة والاستعداد للموت. وأما المحظور فحيث التكسب من وجه محظور أو من حلال للمكاثرة والمفاخرة، أو حيث يشغل عن أداء واجب عليه، ولا يبعد أن يعد من هذا النوع التكسب بالسؤال لما ورد فيه من الأخبار القاضية بتحريمه، وليس مما أردناه بقولنا: يحسن طلب الرزق، فإن الغرض بغير السؤال كالتجارة والإجارة والنجارة والفلاحة وسائر المهن والاصطياد واستخراج نفائس البحر والمعادن والاحتطاب والاحتشاش ليبيع ذلك وإحياء الأرض لبيعها وغزو ديار الكفار للاغتنام منها.

وقيل: ليس الفلاحات من التكسب وكذلك قبول الهبات والوصايا والنذور، لأنها وإن كانت عملاً في تحصيل الرزق فلا تسمى كسباً لغة ولا عرفاً ولا شرعاً.

قلت: وفي ذلك نظر لا سيما الفلاحة.

---

(١)ـ عزاه في موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف ٥/٤٠٩ إلى إتحاف السادة المتقين٦/٤، وتاريخ أصفهان٢/٣٣٩، والكامل لابن عدي ٢/٧٧٩، ٣/١٠٤٣، ٤/١٥٢٥، ٥/١٨١٠.

(٢)ـ الحديث في كنز العمال العمال (ج/٣/ رقم/٦٣٤٢) بلفظ: «نعم العون على تقوى الله المال».

....

ويلحق بما تقدم فوائد:

الأولى: أنه لا يجب عليه تعالى أن يرزق أحداً من عباده إذ الغرض منه التبقية، وهي لا تجب عليه مطلقاً إلا ما يقوله الأصحاب من أنه يجب عليه تبقية المكلف بعد تكليفه وقتاً يسيراً يتمكن فيه من فعل شيء مما كلفه لئلا تبطل فائدة التكليف، وهي ممكنة وأكثر منها من دون رزق. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود:٦] فهو وإن كان ظاهره يقتضي الوجوب للإتيان بلفظة على التي تدل على الاستحقاق مؤول بأن الله تعالى لما تكفل بالرزق، ووعد باستمراره وأمن العباد من قطعه إيناساً منه لهم وصرفاً لهم عن استغراق الأوقات بطلبه صار كأنه واجب.

قال جار الله: فإن قلت: كيف قال الله: ﴿عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ بلفظ الوجوب وإنما هو تفضل؟ **قلت:** هو تفضل إلا أنه لما ضمن أن يتفضل به عليهم رجع التفضل واجباً كنذور العباد.

الفائدة الثانية: أن الله تعالى أن يفاضل بين عباده في الرزق، وقد خالف في ذلك بعض المطرفية فقالوا: بوجوب المساواة ومنع المفاضلة، وخلاف ما ذكروه معلوم بضرورة الوجدان، وبما ورد في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِ﴾ [النحل:٧١]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُ﴾ [الرعد:٢٦]، وقوله: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ [الإسراء:٢١]، ولأن الرزق تفضل فلا تجب فيه المساواة.

تنبيه:

لو استوى التاجران في جودة البضاعة ومكارم الأخلاق والتحبب إلى الناس وجميع ما يدعو إلى مثلها، وكان الناس إلى أحدهما أكثر انصرافاً وانجذاباً فقد اختلف فيه بعض الشيوخ هل ذلك بسبب من الله أو لا؟

قيل [المهدي عليه السلام]: والتحقيق أنه لا بد من مرجح للناس في ذلك إذ مجرد الإرادة لا تكفي في الفعل، فيكون ذلك المرجح اعتقاد جهل أو ظن لزيادة فيه من دون علم بالزيادة لأنا

فصل/ اعلم أن الرزق قد يكون لطفاً وقد لا يكون

فما علم الله أن المرء قد يمتثل الطاعة لأجله منه فهو لطف، ومالم يكن كذلك فطريقه التفضل، ولا فرق فيما يكون لطفاً منه بين أن يكون لطفاً للمرزوق أو لغيره، لكنه إن كان لطفاً لغيره فهو تفضل في حقه.

قد فرضنا الاستواء من كل وجه ولا يكون الجهل والظن من الله.

الفائدة الثالثة: أنه تعالى يرزق العصاة وهو مذهب المسلمين كافة، وخالفت فيه المطرفية فذهبوا إلى أنه تعالى لم يرزق العصاة بل العاصي مغتصب لنفسه ورزقه، ولعل هذا اختص به طائفة منهم إذ المحكي عنهم جملة أنه تعالى لم يرزق أحداً لا مؤمناً ولا عاصياً وإنما كل حي يحتال في طلب رزق نفسه، وهو خلاف ما علم ضرورة من الدين، وكذلك قولهم هذا في العصاة فإن الله سبحانه قد صرح برزقه للكافرين كقوله تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴾... الآيات [المدثر:١١، ١٢] وغير ذلك وغيره.

(فصل: اعلم أن الرزق قد يكون لطفاً وقد لا يكون)

قوله: **(لأجله منه)**. يعني من الرزق، وكلامه في هذا الفصل جيد لا غبار عليه واضح لا يتطرق اللبس إليه.

القول في الأسعار

السعر: هو تقدير الثمن الذي يقع عليه التراضي بين المتبايعين في هذا التقدير إن كان أكثر مما جرت به عادة ذلك الزمان فهو غلاء وإن كان أقل فهو رخص.

(القول في الأسعار)

قوله: (**السعر هو تقدير الثمن**).

جعل ماهية السعر نفس التقدير / ٤٧/ كأن يقول القائل: ابتع الرطل من هذا بكذا.

وقيل: إن السعر في اللغة عبارة عن قدر ما يباع به الشيء. يقال: كيف سعر الطعام؟ أي كم القدر الذي يباع به فهو على هذا اسم للثمن. وقال في (الضياء): السعر هو الذي يقوم عليه الثمن، وهو قريب مما قال المصنف. قيل: والسعر غالب في المأكولات المثليات.

وقيل[المهدي عليه السلام]: بل يختص من المثليات بالمكيلات في الغالب.

إذا عرفت هذا فالثمن هو الذي يستحق في مقابلة المبيع، هكذا ذكر صاحب شرح الأصول، ونُظِّر بأن المستحق في مقابلة المبيع قد يكون مبيعاً أيضاً، والأحسن أن يقال: أما في اللغة فالثمن ما دخلت فيه الباء والمبيع مالم تدخل فيه، وأما في اصطلاح الفقهاء فلهم تفصيل يذكر في مواضعه.

قوله: (**فهو غلاء**). هو مأخوذ من الغلو، وهو تجاوز الحد، ومنه ﴿لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ [النساء:١٧١].

قوله: (**فهو رخص**). مأخوذ من الرَّخص الذي هو اللين يقال: كف رخص البنان إذا كانت لينة اللمس.

فصل

ومعنى إضافة الرخص والغلاء إلى الله تعالى هو أن يكثر الحب ويقوّي دواعي النـــاس إلى بيعه، ويُقلل الطالبين له وينهى عن ادخاره ونحو ذلك.

وأسباب الغلاء عكسها كأن يقلل الأمطار أو يسلط على الثمار آفة أو يكثر الطالبين لـــه ويقوّي دواعيهم إلى ذلك، فعلى مثل هذا يصح إضافته إلى الله تعالى، فأما على معنى أنه الذي قدّر الأسعار فلا يصح؛ لأن ذلك فعل العباد وحاصل بحسب تراضيهم.

وكذلك قد يكون سبب الغلاء من جهة الظلمة بأن يقطعوا الطرق أو يفسدوا الثمـــار أو يغصبوا الأشياء التي ينتفع بها، أو يمنعوا من البيع ويجعلوه إلى واحد مخصوص ليحمل لهم في مقابلة ذلك مالاً، أو يكرهوا الناس على أن لا يبيعوا إلا بالغلاء لكي تنفق سلعهم.

وكذلك قد يكون سبب الرخص من جهتهم بأن يمنعوا النـــاس أن لا يبيعـــوا إلا بقـــدر مخصوص ليشتروا منهم، أو يكرهوهم على الانتقال من بلدهم فيبيعوا أثقالهم بخفة أثمانها ونحو ذلك.

(**فصل: ومعنى إضافة الرخص والغلاء إلى الله تعالى هو أنه فعل الأشياء التي تقتضي ذلك**).

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني ككثرة الأمطار وصلاح الثمار وتقليل الشهوات للطعام.

قوله: (**وكذلك قد يكون سبب الغلاء من جهة الظلمة**).

يعني فيكون الغلا وكذلك الرخص منهم حيث السبب منهم، وقد خالفت الحشوية في ذلك فقالت: جميع الأسعار من الله ولا شيء من العباد، ورد بأن الله سبحانه نهى عن الاحتكار للقوتين على ما هو مقرر بشروطه في موضعه، وما نهى عن ذلك إلا لئلا يقع الغلاء فدل على أن لهم أثراً في التسبيب في ذلك.

قوله في آخر الفصل: (**ونحو ذلك**).

كأن يمنعوا المبتاعين للحب من دخول المصر فترخص الحبوب لكثرتها مع عدم طالبيها.

فصل/ومتى كان سبب الرخص والغلاء من جهة الله جاز أن يكون لطفاً للعباد

كأن يعلم الله أن عند ذلك يختارون ما كلفوه أو يكونون أقرب إلى اختياره، وعلى هذا حمل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ .. ﴾ الآية [الأعراف:١٣٠]. وقد تكون على جهة العقوبة وسلب النعم، وكذلك قد يكون في كثرة الأمطار مفسدة ورخص الأسعار، ولهذا قال تعالى: ﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ ﴾ [الشورى:٢٧].

فائدة:

هل يجوز التسعير أم لا؟ فالذي عليه الأئمة عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الفقهاء أن ذلك لا يجوز، وذهب مالك[1] إلى جوازه، وجه المنع نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك، والمجيز له زعم أن النهي لم يكن إلا عن التسعير في تلك الحال لعدم المصلحة فأما إذا ظهرت المصلحة صح وجاز.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهو القوي لكن لا يجوز إلا لذي الولايات إذ إليهم النظر في المصالح العامة، فإذا رجح عندهم أن في التسعير مصلحة ساغ ذلك.

---

(١) ـ مالك ابن أنس بن مالك بن أبي عمرو بن الحارث الأصبحي أبو عبدالله المدني ، صاحب الموطأ ، أحد الأعلام وإمام دار الهجرة روى عن جعفر الصادق ونافع والزهري وخلق ، وعنه ابن جريج وشعبة والثوري وابن مهدي وأمم ، قال الشافعي : مالك حجة الله على خلقه ، وقال أبو حاتم ما ضعفه أحد ، ضرب بالسياط مائة وسبعين سوطاً وسببه أنه قيل أنه لا يرى بيعة الظلمة ، وبعدها لزم بيته عشرين سنة وترك الجمعة والجماعة ، قال سفيان : ما كان أشد انتقاد مالك للرجال وقدم وكيع فجعل يقول : حدثني الثبت فسئل عنه فقال : مالك ، وقال أبو حاتم : مالك ثقة إمام أهل الحجاز وهو أثبت أصحاب الزهري، ومالك نقي الرجال نقي الحديث ، وحكوا له كرامات كثيرة وقيل فيه :

ألا إن فقد العلم من فقد مالك ... فلا زال فينا صالح الحال مالك

يقيم طريق الحق والحق واضح ... ويهدي كما تهدي النجوم السوالك

ورأى ابن كثير قارئ المدينة النبي صلى الله عليه وآله جالساً والناس حوله يقولون يارسول الله اعطنا يا رسول الله من لنا ، فقال لهم إني قد كنزت كنزاً تحت المنبر وأمرت مالكاً أن يقسمه فيكم اذهبوا إلى مالك ، وسأل إسماعيل بن أبي أوس لما مرض مالك بعض أهله ما قال مالك عند موته ؟ فقالوا شهد ثم قال لله الأمر من قبل ومن بعد ، وتوفي صبيحة أربع عشرة من ربيع الأول سنة ١٧٩هـ وقيل في صفر تلك السنة ، قال الواقدي مات وهو ابن سبعين سنة وحمل به في البطن ثلاث سنين روى له الأئمة والجماعة ، تمت.



القول في الآلام والغموم

الألم: هو المعنى المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة، فإن كان مع الشهوة سمي لذة، وإلا فهو من جنسها.

والغمّ: هو اعتقاد الحي أو ظنه بأن عليه أو على من يحب في فعل الغير فوت نفع أو جلب ضرر في المستقبل،

(القول في الآلام والغموم)

اعلم أن الألم جنس من الأعراض متميز عن غيره غير راجع إلى النفي واللذة من جنسه، ولا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بمقارنة الشهوة والنفرة، فما قارنته الشهوة فلذة، وما قارنته النفرة فألم، ودليل كونهما جنساً واحداً أن الواحد منا قد يتألم بما يلتذ به ويلتذ بما يتألم به كالحك وغيره، وحقيقة الألم على هذا القول ما ذكره المصنف وهو قول جمهور المتكلمين.

وقال أبو إسحاق بن عياش: المرجع بالألم إلى النفي، وهو خروج الجسم عن حد الاعتدال أو إلى أمر ثبوتي غير ما ذكره الجمهور، وهو حصول آخر بمنزلة حمل الثقيل والصحة عكسه في الوجهين، وذهب ابن زكريا المتطبب إلى أن اللذة يرجع بها إلى النفي أي الخروج عن الألم، وحكي عنه مثل ذلك في الألم وهو الخروج عن اللذة.

قوله: **(بمحل الحياة فيه)**.

هو يمتاز بهذا الحكم عن سائر المدركات لأن سائرها يدرك بمحل الحياة في غيره، فلهذا كان ما ذكره فصلاً له عن سائر المدركات، والكلام في تصحيح ما ذهب إليه الجمهور وتزييف قول من خالفهم مبسوط في مواضعه من علم اللطيف، وليس مما يهمنا الكلام فيه هنا لأن الذي نحن بصدده لا يتوقف على صحة ما ذكر ولا فساده.

قوله: **(والغم)**... إلى آخره. هذه الحقيقة مثبتة على ما اختاره أبو هاشم من كون الغم من قبيل الاعتقاد أو الظن وليس جنساً مستقلاً، وذهب أبو علي إلى أن الغم والسرور جنسان



ويفارق الخوف مفارقة العام للخاص في بعض صوره.

مستقلان ليسا من قبيل الاعتقاد ولا الظن، والذي قاله أبو علي هو الصحيح وإنما الاعتقاد والظن المذكوران في الحد لا بد منهما أو من أحدهما في حصول الغم، والله أعلم.

ولبسط الكلام في ذلك وذكر أدلة المذهبين موضع أليق به من هذا، وليس ذلك مما يتوقف عليه ما نحن فيه.

قوله: (**في المستقبل**). أما ابن متويه / ٤٨/ فلم يشرط الاستقبال فيه بل قال: إما في الحال أو في المستقبل، وهو الأحسن.

قوله: (**ويفارق الخوف مفارقة العام للخاص في بعض صوره**).

هذا الكلام غير واضح المعنى ولا مطابق للمقام فإنه لا حاجة إلى ذكر تميز الخوف عن الغم هنا، ولو دعت إليه حاجة فاللائق حينئذ أن يذكر حقيقة الخوف ثم ينبه على وجه افتراقهما كما قال ابن متويه: الخوف الاعتقاد أو الظن لنزول ضرر به في المستقبل أو فوات نفع عنه، إما فيه أو في من يجري مجراه وكذلك الخشية.

قال: ويفارقان الغم لأنه لا يدخلهما طريقة العلم، ولأنهما لا يدخلان فيما وقع ومضى ولا فيما هو موجود في الحال وليس كذلك الغم، ولا يستقيم أن يكون هذا ما أراده المصنف بقوله في بعض صوره لأنه قد جعل الغم مساوياً للخوف في اعتبار الاستقبال، ولعله أراد من حيث أن الغم يكون مع العلم وغيره والخوف لا يكون مع العلم، والله أعلم.



فصول في الوجوه التي يحسن عليها الألم ويقبح

اعلم أن بالجهل بذلك ضل كثير من الناس حتى كان ذلك شبهه في إثبات ثان لله وفي جواز كل قبيح على الله وفي التعطيل عند ابن الرونْدي حيث رأى أهل العلم والفضل مبتلين بمقاساة الفقر والأمراض والمصائب وأهل الجهالة والوضاعة بالعكس حتى أنشد البيتين المعروفين:

(فصول في الوجوه التي يحسن عليها الألم ويقبح)

قوله: **(ضل كثير من الناس)**. اعلم أن وجه ضلالهم كون الآلام مضرة عاجلة ووجوه حسنها خفية غير واضحة، وقد أشار إلى بعض الفرق الضالة بسببها بقوله: **(حتى كان ذلك شبهة في إثبات ثان)**. إشارة إلى الثنوية لأنهم جعلوا لها فاعلاً غير فاعل الخير لاعتقادهم كونها شراً محضاً، وأن الفاعل الواحد لا يصح أن يفعل الخير والشر.

قوله: **(وفي جواز كل قبيح على الله)**.

إشارة إلى المجبرة فإنهم لما اعتقدوا قبح الآلام مع صدورها عن الله جوزوا صدور غيرها من القبائح عنه وقالوا: لا يقبح منه تعالى قبيح وله أن يفعل في ملكه ما شاء.

قوله: **(وفي التعطيل عند ابن الراوندي)**. الأصحاب يذكرون أنها السبب في تعطيل الدهرية وأنهم يقولون لو كان للعالم صانع مختار لما صدرت عنه هذه الآلام الضارة التي لا غرض فيها، وأما المصنف فجعل تسببها في التعطيل مقصوراً على ابن الراوندي لأنه قد كان من علماء الإسلام فقاده الجهل بنفي حسنها إلى نفي الصانع، والتعطيل بسبب الآلام في حقه أظهر وكذلك أبو عيسى الوراق، وأهمل المصنف من الفرق الضالة بسببها البكرية والتناسخية وسيأتي ذكرهم وتفصيل مذهبهم، وممن ضل فيها وبسببها المطرفية فإنهم ذهبوا إلى أنها حاصلة بالفطرة والتركيب بمعنى أن الله تعالى خلقها على وجه تتألم عند مجاورة جسم آخر، وقضوا بقبحها فلم يضيفوها إلى الله. قال بعضهم: ما خلق الله ليفني، ولا أحيا ليميت، ولا أغنى ليفقر.

كم عالم عالم أعيت مذاهبه ... وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الأوهام حائرة ... وصيَّر العالم النحرير زنديقاً[1]

وكذلك أبو عيسى الوراق فإن ذبح البهائم صار شبهة له حتى صنف كتاباً سماه النوح على البهائم، وكان السبب في جميع ذلك نفار الطبع عن هذه الآلام وميله إلى الذات.

قوله في رواية البيت: (**كم عالم عالم**).

الأشهر في الرواية: كم عاقل عاقل. وتكرير اللفظ للتأكيد.

قوله: (**وكان السبب في جميع ذلك نفار الطبع عن هذه الآلام**).

قد صرح بعض من قال بقبح الآلام بأن هذا هو الوجه في قبحها، وأن المرجع بالقبح والحسن في العقل إلى الاستحلاء والنفرة، وصرح به بعض الأشعرية.

---

(١) ـ قد أجاب على أبيات ابن الراوندي كثير من العلماء فقال بعض أهل العدل والتوحيد والمعرفة بالله العزيز الحميد:

كم من قوي قوي في تصرفه ... مهذب الرأي عنه الرزق منحرف
وكم ضعيف ضعيف في تقلبه ... كأنه من خليج البحر يغترف
هذا دليل على أن الإله له ... في الخلق سر خفي ليس ينكشف

وقال آخر:

كم من أديب عاقل قلبه ... مستكمل العقل مقل عديم
ومن جهول وافرٍ ماله ... ذلك تقدير العزيز العليم

فصل

ويحسن الألم من فعلنا إذا كان لجلب نفع أو دفع ضرر أعظم منه أو استحقاق أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين، وهذا لا شبهة فيه، فإن كل عاقل يعلم حسن تحمل المشاق في الأسفار ومعالي الأمور ومشاق التعليم طلباً للمنافع، سواء كانت معلومة أو مظنونة، وكذلك يستحسنون الفصد والحجامة وشرب الأدوية الكريهة ونحو ذلك لدفع مضار هي أعظم منها، سواءً كان اندفاعها معلوماً أو مظنوناً، وكذلك يستحسن كل عاقل إيلام من ألمه أو غيره.

وأما الظن لاستحقاق الألم فلا يكفي في حسن إنزاله؛ لأن المنزل له يكون مقدماً على ما لا يأمن كونه ظلماً.

وقال أبو هاشم: يحسن، واحتج بإنزال الحدود عند الشهادة التي لا تفيد إلا الظن.

وأجيب: بأن ذلك ورد به الشرع لمصلحة شرعية حتى لو تركنا، والعقل لما استحسنه، وقد دخل في هذه الجملة بطلان جميع الأقوال المتقدم ذكرها.

(**فصل: يحسن الألم من فعلنا إذا كان لنفع**)... إلى آخره.

قوله: (**إيلام من آلمه أو غيره**). أي أو ألم غيره فهو معطوف على الضمير المنصوب في آلمه.

قوله: (**لأن المنزل له يكون مقدماً على ما لا يأمن كونه ظلماً**).

يعني وقد تقرر أن الإقدام على ما لا يؤمن قبحه كالإقدام على القبيح.

فإن قيل: يلزمكم مثل هذا حيث أقدم مع ظن النفع أو دفع الضرر.

أجيب: بأن ذلك لا يلزم ولا تساوي بين الوجهين، إذ قد تقرر في العقول تقرراً أولياً استحسان الآلام للنفع ودفع الضرر المظنونين بخلاف ظن الاستحقاق وفيه نظر.

قوله: (**وقد دخل في جميع هذه الجملة بطلان جميع الأقوال المتقدم ذكرها**).

يعني لكون مبناها على قبح الآلام مطلقاً، وكذلك يدخل فيه بطلان قول التناسخية والبكرية لأنهم بنوه على أنها لا تحسن إلا مستحقة.

فصل

وإن كان الألم من فعل الله لم يحسن إلا لأحد وجهين:

إما مستحقاً ولا شبهة في هذا كعقاب أهل النار ونحوه، وإما لمجموع العوض والاعتبار كالآلام النازلة بالمكلفين وغيرهم ليخرج بالعوض عن كونه ظلماً، وبالاعتبار عن كونه عبثاً، وكان أبو علي يذهب إلى أن العوض كاف في حسنه.

(**فصل**: قوله: (**وإن كان الألم من فعل الله**)... إلى آخره.

اعلم أن الآلام النازلة بنا من غير اختيارنا ولا اختيار غيرنا من القادرين بقدرة هي فعل الله تعالى وكذلك غيرها /٤٩/ من المضار التي لا تتوقف على اختيارنا كفساد الثمار واجتياحها بالبرد والبَرَد، والذي عليه أهل الإسلام وكثير من الخارجين عنه أن جميع ذلك فعل الله تعالى، والمخالفون فيه قد تقدم ذكرهم، ودليل ما قلناه أنها محدثة بلا شك ولا محالة فإنها تتجدد ويجوز العدم عليها والمحدث لا بد له من محدث وليس محدثها إلا الله تعالى إذ لا يصح أن تحدث نفسها قطعاً، وغير الله إما موجب قديم فلا قديم مع الله لأن ذلك يستلزم قدمها، وإما موجب محدث، وإما علة والعلل لا تؤثر إلا في الصفات والآلام ذوات على ما هو مقرر في موضعه، وإما سبب فلا بد له من فاعل وهو المؤثر فيها في الحقيقة، وأما إن كان المؤثر فيها فاعلاً مختاراً غيره تعالى فغير الله من الفاعلين لا يصح منه أن يفعل فعلاً متعدياً عن محل قدرته إلا بسبب هو الاعتماد، ونحن نجد هذه الآلام النازلة بنا ولدينا من غير إحساس باعتماد معتمد علينا.

وبهذا الاستدلال يبطل قول الملاحدة والمطرفية والثنوية ويتوضح فساد مذاهبهم الردية، وللأصحاب في الرد عليهم بسط لا حاجة بنا إلى ذكره.

قوله: (**وكان أبو علي**)... إلى آخره.

هذا المذهب الذي رجع عنه ذهب إليه أصحاب اللطف بشر بن المعتمر وأصحابه لما مر من مذهبهم في عدم إيجاب اللطف، هكذا ذكره بعض أصحابنا. [المهدي عليه السلام].

فإذا قيل له: قد كان يحسن الابتداء بمنافع العوض فيكون الألم عبثاً.

أجاب بأن فائدته أن يصير العوض مستحقاً، وليس المستحق كالتفضل به، وهو أيضاً مستحق على جهة الدوام بخلاف التفضل.

وأيضاً فلا يمتنع أن يعلم الله أنه لا يوصل إليه هذه المنافع إلا إذا آلمه

واعترضت عليه هذه الوجوه كلها بأنها لا تخرج الألم عن كونه عبثاً لصحة الابتداء بمنافع العوض وإدامتها وكونها مستحقة ككونها غير مستحقة في ما يرجع إلى النفع، فثبت أن الصحيح ما رجع إليه من أنه لا بد من الأمرين.

وقد ذهب عباد إلى أن الاعتبار كاف في حسن الألم ويلزمه في من لا يعتبر كالساهي والنائم والبهيمة والمجنون والأطفال أن يكون إنزال الألم عليهم ظلماً لفقد ما جعله وجهاً في الحسن، وكذلك الألم النازل بالمكلَّف فإنه لا يكفي في حسنه /٣٠٠/ الاعتبارمن حيث أن النفع الحاصل بالاعتبار هو في مقابلة الطاعة، فيبقى جانب الألم خالياً عن النفع.

قلت: وفيه نظر إذ قاعدتهم لا تمنع من الإيلام للعوض والاعتبار ولا من اشتراط حصولهما، وإنما تمنع من إيجابه لأجل الاعتبار، وقد نقل عن أبي علي تجويز كون الألم في حق الكافر والفاسق عقوبة معجلة كالحدود والخسف ونحوه.

ورد بأنا نعلم من الدين وجوب صبرهما على الآلام النازلة بهما وقبح الجزع، والحدود لا يجب فيها ذلك بل للمحدود أن يجد في الهرب عنه كما فعل ماعز.

قوله: (**وقد ذهب عباد**)... إلى آخره. اعلم أن كلام عباد إن كان على عمومه بحيث أنه يقول يحسن منه تعالى إيلام الأطفال ونحوهم لمجرد أن يحصل بذلك اعتبار للمكلفين أو بعضهم، وإيلام مكلف لمجرد اعتبار يحصل لغيره فقد أبعد، ومذهبه في غاية الضعف فإن الإضرار بشخص لنفع يحصل لغيره من أوضح الظلم، ولو جاز ذلك لأجزنا جميع أنواع الظلم فإنه لا يكاد يخلو شيء منها عن نفع لغير المظلوم، وإن أراد أن الألم يحسن لمجرد اعتبار يحصل به للمؤلم وهو اللائق بعلمه وفهمه فمذهبه في غاية القوة، وأي نفع للمكلف أعظم من تأدية الألم هذا إلى كونه من أهل الجنة والسعادة الأبدية.

شبهة: أن أحدنا إنما يستحق الثواب أو العوض على فعل نفسه والألم من فعل الله.

وأيضاً فلو حسن من الله للعوض لحسن مثاله.

والجواب: عن الأول أن الذي يستحقه على فعل نفسه هو الثواب فقط، فأما العوض فلا ألا ترى أنه لو قتل نفسه لم يستحق عليها عوضاً، وبالجملة فالأعواض وما يجري مجراها من أروش الجنايات وقيم المتلفات لا تستحق أبداً إلا على الغير.

وقول الجمهور في الرد عليه أن الثواب في مقابلة الطاعة فهو وإن كان صحيحاً. يجاب عنه بأن الألم هو الداعي إلى الطاعة وهو في حكم المسبب عنه، فالنفع حاصل في الحقيقة لأجله، ولولاه لم يحصل، وقد حكموا بأن تحمل الإنسان لمشاق السفر وأخطاره حسن لما في ذلك من النفع المظنون وهو حصول دراهم أو دنانير مثلاً وليس الانتفاع حاصلاً بها نفسها لكنها تؤدي إليه، ثم إنهم يذهبون إلى أنه يجب على الله فعل الألم لأجل الاعتبار، ولو تركه كان مخلاً بواجب، فإذا كان الاعتبار قاضياً بوجوبه فأولى وأحرى أن يقضي بحسنه لأن الوجوب زائد على الحسن.

قوله حاكياً عن عباد: **(وأيضاً فلو حسن من الله للعوض لحسن مثا له).**

قد نسب إلى أبي هاشم تجويز تحميل غير المكلف المشقة في مقابلة نفعه عقلاً كالبهائم، فجعل العقل قاضياً بحسن ركوبها وغيره من الانتفاع بها لتعهدها بالسقي والعلف، وبهذا أجاب من سأل عن وجه ركوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم للبهائم قبل بعثته إذا لم يكن متعبداً بشريعة من قبله، وأنكر ذلك أبو علي ولم يجز عقلاً تحميلها شيئاً من المشاق في مقابلة نفعها لأن العقل لا يهتدي إلى قدر العوض وإنما حسن ذلك للسمع، وأما إنزال الألم بالعاقل لنفعه من غير مراضاة له فقد اختلف الشيخان فيه، فقال أبو هاشم ومعه الأكثر إنه يعلم حسن ذلك عقلاً كأن يكره على القيام من مكانه لأخذ صرة فيها ذهب كثير ليس بينها وبينه إلا قدر الخطوة ويعد ذلك تفضلاً عليه.

قيل [المهدي عليه السلام]: ولعلهم يعنون حيث لا يكون السبب في امتناعه الزهد في الدنيا



وعن الثاني أنه معارض بالاعتبار، فيقال: لو حسن منه للإعتبار لحسن منّا.

والتحقيق أن الباري حكيم يجعل لنا من الأعواض ما يوفي على الآلام أضعافاً مضاعفة، بحيث لو خيَّرنا بينها وبين الآلام لاخترناها بخلاف أحدنا؛ فإنه لا يضمن لغيره في مقابلة ما ينزله من العوض المقدار الذي يجعله الله ولا يعلمه ولا تسمح به نفسه لو علمه، ألا ترى أنه لا تطاوعه نفسه أن يُقَوِّم رجلاً من أبناء الناس من مكانه ويعطيه في مقابلة ذلك ألوف دنانير، وأيضاً فإن الله لا يفعل الألم إلا إذا حصل مع العوض اعتبار، ولسنا نعلم ذلك من حال الألم الذي من فعلنا.

فإن قيل: قد ثبت أن التبقية والعافية والحياة ونحو ذلك من نعم الله، وليس المرجع بالأمراض والموت إلا إلى زوال هذه النعم، فهلاّ كان لله أن يزيلها بهذه الأشياء، وإن لم يكن هناك عوض واعتبار.

قلنا: قد كان الله قادراً على أن يزيلها من دون الإيلام بأن يميته مغافصة وأن لا يجد الشهوة المتعلقة بالفائت ولا النفرة المتعلقة بالحادث، فإذا كان الإيلام زائداً على إزالتها وجب أن يحصل فيه ما ذكرنا.

والخلوص عن تحمل المنة ونحو ذلك من المقاصد الحسنة بل علم ضرورة من حاله أنه امتنع لأجل الكسل. وقال أبو علي: لا يحسن إكراهه ويعلم قبحه عقلاً لجواز أن يكون هذا المتكاسل يلتذ بالدعة أبلغ من لذته بالمثاقيل.

قيل [المهدي عليه السلام]: وهو الصحيح، وأما إجباره لدفع مضرة كأن يكون تحت جدار متداع يخشى انهدامه في الحال فلا يبعد اتفاق الشيخين على حسنه، ويتفقان على حسن إيلام البهائم ونحوها لدفع المضرة عنها.

قوله: **(أنه معارض بالاعتبار)**... إلى آخره. قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: هذه المعارضة لا تصح لأن أحدنا لا يعلم هل يقع الاعتبار أم لا، وإذا وقع فهل يفعل ما يقع الدعاء إليه أم لا، وما ذلك المدعو إليه ولا كذلك الله تعالى فإنه عليم بذلك كله.

قلت: وفي هذا نظر لأن المعارضة هي على تقدير حصول الاعتبار بما يفعله من الآلام،

فإن قيل: فهلا حسن منه الإيلام لدفع الضرر كالشاهد، قيل له: الضرر المزال إن كان مصلحة فلا يحسن إزالته، وإن لم يكن مصلحة فإن كان من فعل الله فقد كان يمكنه أن لا ينزله ولا ينزل ما يزيله، فيكون في إنزاله وإنزال ما يزيله ظلماً، وإن كان من فعل غيره فعليه تعالى أن يمنع ذلك الغير بالنهي إن كان مكلفاً، و بالقهر إن لم يكن مكلفاً،

وليس ذلك متعذراً كما لو أخبرنا نبي صادق بأن إنزال أحدنا الضرر بمكلف يكون لطفاً له، ثم إن وجه جعله للاعتبار مستقلاً بتحسين الألم كونه نوعاً من النفع وظن النفع كالعلم به.

قوله: (**فهلا حسن منه تعالى الإيلام لدفع الضرر**). حسن الإيلام لذلك مذهب البغداديين.

قوله: (**الضرر المزال**)... إلى آخره. قد نظر هذا التقسيم بأنه يمكن تصوير قسم آخر غير ماذكر، وهو أن يفعل الله تعال شيئاً يولد الألم لمصلحة فيه لكنها غير مستمرة بل في وقت معلوم، فإذا انتهى ذلك الوقت وقدر أن سبب الألم باقٍ وقد صار مفسدة حسن أن ينزل به ضرراً يندفع به ذلك السبب، أوتوليده ويكون فيه مع دفع ذلك الضرر الذي صارت المصلحة في دفعه مصلحة أخرى وهو اعتبار يحصل به.

قوله: (**وإن كان من فعل غيره**)...إلى آخره. لم يستكمل المصنف أقسام هذا الطرف، والأولى أن يقال: وإن كان من فعل غيره تعالى فلا يخلو إما أن يكون مفسدة أو لا، إن لم يكن مفسدة لم يحسن من الله تعالى إنزال الضرر لدفعه بل النهي لذلك الغير إن كان مكلفاً كاف مع الإنصاف منه إذا لم ينته والإنصاف من غير المكلف كاف، وإن كان مفسدة فلا يخلو إما أن يكون مفسدة لفاعل الضرر أو لغيره، إن كانت لغيره لم يمكنه الله تعالى من ذلك الضرر وتحتم منعه عنه، ولو خرج عن كونه مكلفاً بالنظر إليه، أو لا يكلف من المفسدة هذه حاصلة في حقه بما هي مفسدة فيه، وإن كان الضرر مفسدة في حق فاعله فالنهي والوعيد كافيان في منعه منه عند أبي هاشم وحيث لم يمتنع فقد أتي من جهة نفسه.

وأما أبو علي فقال: يجب المنع منه أيضاً لأن المنع بالقهر من المفاسد كلها مطلقاً واجب



وإلا أنصف المضرور من أعواض الضار.

تنبيه:

لما ذهبت البكرية وأهل التناسخ إلى أن الألم لا يحسن إلا مستحقاً.

قيل لهم: فكان لا يحسن إنزاله بمن يعلم أنه لا يستحقه كالأطفل والبهائم، فعند ذلك افترقوا فقالت البكرية: إنهم لا يألمون، وهذا رد لما يعلم ضرورة، ولو لا هذا لما كان فرق بين أن يوضع الصبي في النار أو على الشوك وبين أن يوضع على الحرير.

عنده، ويمكن أن يقال لأبي هاشم: ولم قضيت بأنه لا يحسن الإيلام لدفع الضرر الذي هو مفسدة لفاعله حيث يندفع مع إنزال الألم به وقلت: إنه يكفي نهيه وتوعده مع علم الله أنه لا ينزجر بذلك، والمعلوم قطعاً أن إنزال الألم به حينئذ أنفع له وتفضل في حقه لأنه يندفع به عنه ضرر آخر، ويسلم بذلك من الوقوع في الهلكة ويكون له فيه اعتبار يبلغ به إلى نعيم الأبد.

قوله: (**وإلا أنصف المضرور من أعواض الضار**).

ظاهره أن إنصاف المضرور من أعواض الضار غير المكلف ومن أعواض الضار الذي هو مكلف كاف وإن كان ذلك الضرر مفسدة وهو غير صحيح، وقد قدمنا أنه يجب منع المكلف من المفسدة في حق غيره أو عدم تكليف ذلك الغير بما هي مفسدة فيه، وهكذا الكلام في حق غير المكلف على ما تقتضيه قواعد الأصحاب، والله أعلم.

قوله: (**لما كان فرق بين أن يوضع الصبي في النار**).... إلى آخره. ظاهره يقتضي بأن البكرية تقول إن الصبي لا يتألم مطلقاً، والمشهور أن الآلام الحاصلة من جهته تعالى لما ذهبوا إلى أنها لا تحسن إلا مستحقة، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن والصبي لا يستحق عقاباً/ ٥١/ ولكن مثل ما ذكره المصنف قد ذكره غيره وهو أوضح منه في المعنى المشار إليه، وهو قولهم في الرد على البكرية أنه كان يجب أن يكون تقطيع الصبي وضربه بالسياط عنده كالانتقال من جانب المنزل إلى جانب آخر، ويلزم ألا يكون أحدنا ظالماً بجرحه وضربه لأنه لا ضرر عليه في شيء من ذلك، وكلام البكرية مستغن عن التطويل في دفعه فإن خلافه معلوم ضرورة.

وقال أهل التناسخ: إنهم كانوا عصوا الله في هياكل غير هذه فنقلهم الله إلى هــذه وآلمهم عقوبة. ويبطل قولهم مع ما تقدم أن يقال: هذا بناء منكم على أن الإنسان العاصي /٣٠١/ الطائع هو الروح المتنقل في الهياكل، وهو عندنا باطل.

وبعد: فهو إثبات ما لا طريق إليه، ويلزم عليه أن يذكر أحدنا الحالة التي كان عصى وهو فيها لا سيما إذا كانت حالة عظيمة، كأن يكون رئيساً أو عظيماً، وليس تخلل زوال العقل يمنع التذكر للأحوال العظيمة عند عوده. وأيضاً فإنه لا بد أن يكون المتألم كامل العقل ليعلم أن ما نزل به عقاب على ما أذنب وأن الله تعالى عدل حكيم، وليعلم عين ذلك الذنب الذي لأجله استحق هذا العقاب، وأن يكون له طريق إلى تلافيه بالتوبة.

وبعد: فما ذكروه يؤدي إلى التباس بعض ببعض، وفيه زوال الثقة وبطلان أحكام المدح والذم والشهادات والبيوع والأنكحة لجواز أن يكون الفاعل قد نقل إلى قالب غير هذا.

وبعد: فلو كانت الآلام النازلة بالأطفال والبهائم مستحقة على جهة العقوبة لحسن ذمهم ولعنهم والتبري منهم كما تقوله المجبرة في تعذيب أطفال المشركين، ومعلوم أن في المؤلمين من لا يحسن ذمه، بل من يجب مدحه كالأنبياء والصالحين.

قوله: (**وقال أهل التناسخ**).

تحقيق مذهبهم أن أرواح هؤلاء عصوا في أجساد مكلفة، وهي التي عنوا بالهياكل ثم نقلت أرواحهم إلى أجساد هؤلاء الذين ليسوا بمكلفين، فالمعاقب أرواح الأجساد الغير مكلفة لذنوب لهم سابقة، وهؤلاء يسمون أهل الهياكل والتناسخ وتنقل الأرواح.

قوله: (**مع ما تقدم**). يعني من بيان أن الآلام تحسن غير مستحقة.

قوله: (**وهو عندنا باطل**). يعني فإن الإنسان هو هذه الجملة المشاهدة.

قوله: (**لا سيما إذا كانت حاله عظيمة**). يعني لتعذر تطرق النسيان إلى مثل ذلك.

قوله: (**وأن الله عدل حكيم**).

ليس يشترط في إنزال العقاب بمستحقه علمه بعدل الله وحكمته وفيه نظر.

قوله: (**وأن يكون له طريق إلى تلافيه بالتوبة**).



فصل/ في الوجه الذي يقبح عليه الألم

ذهب الجمهور أنه يقبح لكونه ظلماً وعبثاً، ولا ثالث لهذين الوجهين.

وقالت الثنوية: لكونه ألماً.

وقال أهل التناسخ: لكونه غير مستحق، وقد تقدم إبطال قول الجميع.

وكان أبو هاشم يذهب إلى أنه يقبح لكونه ضرراً فقط ، ويجعل الوجوه التي تقتضي حسنه مخرجة له عن كونه ضرراً بأن يحصل فيه نفع أو دفع ضرر، ولما ألزم في العقاب أن يقبح أجاب بأن التذاذ العاصي بالمعصية قد أخرجه عن كونه ضرراً، وهذا باطل لأنا نعلم أنه قد يستحق العقاب على كثير مما يلحق به ضرر ومشقة كرهبانيَّة النصارى وحفظ اليهود للسبت وعبادة الأصنام ونحو ذلك.

يعني لأنه الآن في دار التكليف، وأما المعاقب في الآخرة فلا طريق له إلى التلافي لانقطاع دار التكليف، ولهم أن يقولوا خروجه عن الهيكل الأول فيه قطع لتكليفه كما إذا أحيي المكلف في القبر وعوقب عندكم.

(فصل في الوجه الذي يقبح عليه الألم)

قوله: (**وكان أبو هاشم يذهب**)... إلى آخره. مثل قوله هذا حكي عن القاضي.

قوله: (**ويجعل الوجوه التي تقتضي حسنه مخرجة له عن كونه ضرراً**).

هكذا ذكر، وقال أبو علي: لا يخرج الضرر عن كونه ضرراً بإيقاعه لنفع أو دفع، وهو الأظهر.

قيل [المهدي عليه السلام]: ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة:١٠٢]، فلو كان ما كان فيه نفع من الضرر لا يعد ضرراً كان قوله: ﴿وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ زيادة مستغنى عنها، وفيه خفاء فإن أبا هاشم إنما أراد والله أعلم أن الوجوه التي تقتضي حسنه تخرجه عن حكم الضرر وتصيره في الحقيقة غير ضرر لا أنه لا يسمى ضرراً ثم إن قصد ذلك فله أن يقول: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ من قبيل التأكيد وروده سائغ شائع.

وشبهته أنه قد ثبت في من أخرج من ملكه ثوباً ليأخذ به ديناراً أنه لا يعد فعله ضـرراً لمـا حصل بإزائه منفعة معجلة، فيجب في ما فيه جلب نفع أو دفع ضرر أن لا يعد ضرراً.

والجواب: إنما يستقيم ما ذكره رحمه الله تعالى لو تنزلت حالة كل ضرر حسن منزلة من يخرج ثوباً بدينار ونحو ذلك مما يتعجل به النفع أو دفع ضرر، فأما إذا تراخى النفع أو الدفع فلا محالة أن الألم النازل به يعد ضرراً، ومهما يكن فلا يمكن أن يقال: إن للذة شبعة واحدة تخرج العقـاب الدائم عن كونه ضرراً، فثبت أن الصحيح ما رجع إليه آخراً.

وقد ذهب أبو علي إلى أن الألم إنما يقبح لكونه ظلماً وما يعده الشيوخ عبثاً فإنه يجعله بصفة الظلم نحو من يستأجر غيره على عمل لا نفع له فيه، فإنه إن لم يوفه أجرته كان ظالماً لـه، وإن وفله أجرته كان ظالماً لنفسه؛ لأنه أضر بها بدفع الأجرة، وكذلك في من خلص غريقاً على أن يكسر يده مع إمكان تخليصه من غير كسره فإنه يكون ظالماً لنفسه حيث فوت عليها الشـكر وإن لم يكن ظالماً للغريق؛ لأن النفع في تخليصه أعظم من الضرر /٣٠٢/ في قطع يده.

والحق ما قاله الجمهور: أنه قد يقبح لكونه عبثاً، وقبح العبث معلوم ضرورة، سـواء كـان بصفة الظلم أو لا بدليل أن الألم يقبح من الباري تعالى لمجرد العوض ولا وجه إلا كونه عبثاً لإمكان ايصال العوض من دونه.

قيل [المهدي عليه السلام]: والأقرب أن الخلاف لفظي راجع إلى وضع لفظ الضرر لماذا، فأبو هاشم والقاضي يقولون إنما وضع للألم القبيح، ويجعلون كونه ضرراً حينئذ وجه قبحه ككونه ظلماً، وأبو علي يجعل الضرر اسماً لما يتألم به حسناً كان أو قبيحاً، والمرجع في ذلك إلى ما نقله أئمة اللغة.

قوله: (ما رجع إليه آخراً).

فيه تصريح بأن ذلك قديم قوليه، وقيل: بل هو الأخير منهما.



القول في الأعواض

العوض هو المنافع المستحقة لا على وجه الإجلال.

اعلم أن المضار التي يستحق عليها الأعواض هي مالم يكن مستحقاً كعقاب أهل النار والحدود، ولا في حكم المستحق كدفع الباغي والجمل الصائل بالقتل ونحوه، ولا حاصلاً عن تراض كمشقة الأجير، وقتل المرء نفسه، ولا مما يستحق عليه ثواب كمشاق الطاعة.

(القول في الأعواض)

قوله: **(المستحقة)** يخرج به التفضل.

قوله: **(لا على جهة الإجلال)**.

يخرج به الثواب، وهذا الذي ذكره المصنف حقيقته اصطلاحاً، وأما في اللغة: فهو ما فعل لأجل أمر آخر على جهة المقابلة سواء كان ذلك في ضر أو نفع.

فصل/ والعوض قد يستحق على الله تعالى، وقد يستحق على المخلوقات

فهذان قسمان، وكل واحد منهما ضربان، فالألم الذي يستحق على الله تعالى قد يستحق عليه؛ لأنه الذي فعل المضرة أو سببها، وقد يستحق عليه؛ لأنه في حكم الفاعل لها بأن يأمر أو يبيح أو يلجي، والذي يستحق على المخلوقات كذلك أيضاً قد يستحق لأن المخلوق فعله، وقد يستحق لأنه في حكم الفاعل له.

أمَّا الضرب الأول من القسم الأول وهو في الأعواض التي تستحق على الله في المضار التي فعلها أو فعل أسبابها، فذلك على وجوه:

منها: الأمراض والمصائب التي يفعلها مصالح وهذا ظاهر.

ومنها: الغموم التي تصيب المرء لأجل تلك الآلام والمصائب

(فصل: والعوض قد يستحق على الله تعالى)

قوله: (**وقد يستحق على المخلوقات**). صوابه: المخلوقين فإنه يجب تغليب العقلاء.

قوله: (**أو سببها**) . هو كأن يفعل سبب الألم من الأكوان أو سبب المصائب كعصف الريح في انكسار السفن وشدة البرد في إهلاك الثمار وإحداث البرد وغير ذلك.

قوله: (**بأن يأمر**). يعني أمر إيجاب، كأمره بذبح الهدي، أو أمر ندب كأمره بذبح الأضحية، ويدخل في هذا شرب الدواء والفصد والحجامة لدفع المضار.

قوله: (**أو يبيح ذلك**) كإباحة ذبح البهائم لا أكلها وتأديب الخادم.

قوله: (**أو يلجي**). كمن ألجأه سيل إلى أن يطأ زرع الغير أو شيئاً من الحيوان.

قوله: (**وقد يستحق لأنه في حكم الفاعل**).

نحو أن يضع أحدنا صبياً في النار أو يلقيه إلى الأسد، فالفاعل للإحراق والأكل وإن كان غيره فهو في حكم الفاعل له، والعوض عليه، وسيأتي تحقيقه.

قوله: (**ومنها الغموم**). اعلم أن الغم كالألم في لزوم العوض لأجله بأن يفعله الله تعالى أو يفعل سببه، أو يكون في حكم الفاعل له إما بإيجاب كالحاصل بحجر الحاكم بعد أن طلبه



سواء كان الغم من فعل الله بأن يفعل فيه العلم الضروري، أو جارياً مجرى فعله بأن ينصب له أمارة يفعل الغم عندها، لكن المرء لا يستحق العوض إلا على الغم الذي جرت العادة بمثله في حق مثل ذلك المغتم، فإن الحال يختلف فربما يبني الله بعض الأحياء بنية يسرع معها الخوف والفزع كالجبان، فيكون غمه أكثر فيستحق بحسبه مما جرت العادة به في حق مثله والزائد لا عوض فيه، وكذلك إن فعله لا عند أمارة كالممرور، وهذا الكلام فيما إذا علم أحدنا بكل المضار التي لأجلها يغتم، فإن لم يعلمها فهل يستحق عوضاً لأجل تقدير الغم أم لا؟

الخصم وشهادة الشهود بعد أن طلبت منهم، أو بإباحة كإخبار رجل آخر بموت ولده أو ذهاب ماله لا إذا أخبره بأن زيداً قتل ولده عدواناً ونحوه، فالعوض على زيد لأنه كأنه المخبر وإن كان الله هو المبيح للخبر، هكذا ذكره بعض الأصحاب وفيه نظر. والأحسن أن الغم مسبب عن المخبر به لا عن الخبر، فالعوض على الله في الصورة المذكورة أولاً لأنه فعل سببه لا لأنه أباح الإخبار به، وعلى زيد لأنه الفاعل لسببه لا لما ذكر من أنه كالمخبر.

قوله: (**فربما يبني الله بُنية بعض الأحياء بنية يسرع معها الخوف**).

لعل لفظة[1]: بنية الأولى من سهو القلم أو يكون بنية بمعنى جملة.

قوله: (**والزائد لا عوض فيه**).

يقال: إذا كان السبب في زيادة غمه تلك البنية التي بناه الله عليها فالقياس أنه يستحق العوض على الزائد، وقد ذكر بعض الشارحين المسألة على صورة أخرى حسنة وهو أن يغتم الإنسان لأمر من الأمور غماً زائداً على ما يحتمله الحال وكان يمكنه دفع ذلك عن نفسه فإنه لا عوض له لكونه أتي من جهة نفسه، ونظيره من تألم ألماً يمكنه دفعه فإنه لا عوض له ولو كان سببه من الله كمن تألم بجوع أو برد وعنده طعام وما يستدفئ به ولا مانع له من ذلك.

قوله: (**كالممرور**). هو من علقت به المرة وغلبت عليه، والمرة اسم إحدى الطبائع الأربع، وهي الصفراء والبلغم والسوداء والدم، والأغلب أن الذي يكثر تخيلاته وتعلق به الغموم

(١) ـ ليست بنية الأولى موجودة في نسخ المنهاج، فلعلها في النسخة التي شرح عليها الإمام من سهو القلم كما قال.

والأصل فيه أن ينظر فيه، فإن كانت تلك المصائب مما يختص غيره كموت قريبه أو أخذ ماله ونحو ذلك، فلا يستحق عوضاً وينزل منزلة الإساءة بالكلام، فإن الاعتذار عندهما لا يجب إلا إذا بلغت المساء إليه وتضرر بها، فأما إذا لم تبلغه لم يجب الاعتذار ولا العوض، بل يكفي التوبة بحسب الإمكان، وإن كانت تلك المصائب مما تختصه كأن يتلف شيء من ماله ولا يشعر فاختلف الشيوخ.

فقال أبو هاشم: لا يجب العوض على الله كالأول؛ لأنه لا غم في الموضعين.

وقال القاضي: يجب وجعل الفرق أن الشيء إذا كان في نفسه ضرراً لم يعتبر فيه علم المضرور، وهذه حالة إتلاف ماله بغير علمه بخلاف المسألة الأولى لولا هذا لما وصف أحدنا بأنه ظالم إذا أخذ مال الغير من دون علمه؛ لأن من حقيقة الظلم أن يكون ضرراً.

ولقائل أن يقول: إن الإتلاف إذا كان في نفسه /٣٠٣/ ضرراً، فلا بد فيه من عوض مستقل في الموضعين، وإنما الكلام في العوض الحاصل على الغم عليه، فلا وجه لاستحقاقه عند عدم العلم في واحد من الموضعين. ومنها: أن يحوج الله العبد بخلق الشهوة إلى طلب المشتَهى فيلحق المرء مشقة في طلبه أو غمّ في فقده فيستحق العوض مالم يكن قد تمكن مما يزيل تلك الشهوة فلم يختر إزالتها أو حال بينه وبين ذلك ظالم فيصير العوض على ذلك الظالم.

ومنها: أن يلحق المرء مشقة في دفع ضرر يناله من جهة الله ولم يكن دفع ذلك الضرر واجباً بأن يكون ملجأ إلى دفعه كدفع ضرر الصاعقة، أو مباحاً له دفعه كدفع ضرر الأمراض بشرب الأدوية الكريهة، فإنه يستحق العوض على تلك المشقة.

لأجل تلك التخيلات هو من غلبت عليه مرة السوداء.

قوله: (**وقال القاضي يجب**). كلام القاضي هذا في غاية الركة، وتعليله واستدلاله إنما يوجب استحقاقه العوض على نفس الضرر الذي لم يعلم به ولا نزاع في ذلك، وإنما النزاع في الغم الذي يلحقه على تقدير أن يعلم به.

قوله: (**ولم يكن دفع ذلك الضرر واجباً**). يعني فأما مع وجوبه فهو يستحق على المشقة اللاحقة به ثوابا وكذلك حيث يكون مندوباً.

مثاله أن يلحقه برد شديد فيسعى في طلب كن فيلحقه بالسعي مشقة أو لا يجد الكنَّ.

ومنها: أن يلزمه الله طلب قوت لغيره من عيلة ونحوها فيلحقه غمٌّ بفقدها، فيكونَ عوض الغمِّ على الله إذا اغتم على فقد ما جرت العادة بتحصيله، فلما إذا اغتم على فقد الزائد فلا عوض في ذلك الغم، وحال الناس يختلف في ذلك، فمنهم من عادته تحصيل قوت السنة، ومنهم من عادته تحصيل قوت اليوم واليومين، فعوض الغم بما جرت به عادة مثله.

فإن قيل: إن الله إذا ألزمه السعي كان له فيه ثواب، فكيف يستحق عليه عوضاً؟

قلنا: الثواب على نفس السعي والعوض هو على الغم الحاصل بفقد ما سعى له.

ومنها: أن يخلقه الله تعالى على ضرب من النقص بالنسبة إلى أبناء جنسه، إما بفقد آلة أو بقبح صورة أو سواد لون أو بقصر ونحو ذلك، فإنه يحصل له عوض إذا اغتم على فقد ما قد حصل لأبناء جنسه.

ومثله إذا اغتم بفقد ما حصل لأبناء جنسه من الملك والنعمة والزينة ولم يتمكن من تحصيل ذلك الذي فقده.

قوله: (**كدفع ضرر الأمراض**)... الخ.

يقال: إن من قواعدهم أن دفع ضررها مع العلم أو الظن لاندفاعه بشرب الأدوية واجب، فكيف يعده مباحاً، ولعله أراد مع عدم العلم أو الظن.

قوله: (**مثاله أن يلحقه برد شديد**)... إلى آخره.

في عبارة المصنف هذه ركة لأنه قد فرغ من التمثيل.

قوله: (**أن يلزمه الله طلب قوت لغيره**) . لا موجب هنا لذكر الإلزام لأن العوض يستحق على الغم الحاصل لفقد القوت الجارية عادة مثله بتحصيله سواء كان لازماً أو غير لازم.

قوله: (**بالنسبة إلى أبناء جنسه**) .

وذلك كاغتمام رجل بنقص خلقته على ما ذكره المصنف بالنسبة إلى رجل آخر، أما لو اغتم بنقص خلقته عن خلقة من ليس من جنسه كالملائكة فلا عوض له في ذلك.

ومنها: أن يمنعه الله بالشريعة من التصرف في ماله فيغتم بذلك كالمريض الذي حجر عليه ثلثا ماله وجعل للورثة فإن المريض قد يغتم لذلك من حيث منع من التصرف به وتقديمه لنفسه، وربما كان يجب أن يصير إلى غير الوارث أو يخص به بعض الورثة، وكذلك من حجر عليه ماله لأجل الجنون أو الدين أو نحو ذلك.

الضرب الثاني من القسم الأول في المضار التي يفعلها العباد بإيجابه تعالى كذبح الفدية وحد التائب، أو ندبه كذبح الأضحية وتأديب الأولاد، أو إباحته كذبح ما يؤكل لحمه وتأديب الخادم، أو بإلجائه كأن يلجئه بصاعقة أو سيل إلى العَدْو إلى زرع الغير أو وطئ شيء من الحيوان، وفي كل هذه يجب العوض على الله تعالى؛ لأنه في حكم الفاعل لهذه المضار من حيث صار كمن يقول لفاعليها افعلوها ولا ضرر عليكم /٣٠٤/ ولا تبعة، وهذا لا خلاف فيه بين الشيوخ ، وإنما اختلفوا في المضار التي تصدر ممن لا عقل له من دون إلجاء. فقال أبو الحسين وأصحابه وروي عن أبي علي وأبي الهذيل: إن حكمها حكم ما تقدم في أن عوضها على الله تعالى .

قيل [المهدي عليه السلام]: فلو اغتمت المرأة بكونها لم تكن من جنس الرجال ففيه احتمالان، أحدهما: ألا عوض كما ذكر آنفاً، الثاني: أنها إذا اغتمت لأجل ما فضل به الرجال استحقت العوض كما ذكروه فيمن اغتم بسبب فقده ما تقع به المنافسة من ظهور فضل الله على الغير.

قلت: الاحتمال الأول أرجح ووجهه أوضح.

قوله: (**لأجل الجنون أو الدين ونحو ذلك**).

كالصغر مع التمييز والسفه والتبذير عند من يقول به.

قوله: (**وفي كل هذه يجب العوض على الله تعالى**).

يقال: أما في الإلجاء بسيل أو نحوه إلى العدو على زرع الغير فيحتمل أن يقال: مهما بقي للملجئ فعل هو سبب الإفساد فالظاهر أن قيمة الزرع تجب عليه فلا يستحق صاحبه عوضاً على الله بل يكون الملجئ هو المستحق للعوض في مقابلة ما لحقه من الغرم، ويستقيم الكلام حيث لم يبق للملجأ فعل أو صدر منه

....

ما لا يوجب عليه حقاً في الشرع وغرماً مع لحوق ألم أو غم.

قوله: (**أن حكمها حكم ما تقدم**). هذا هو الذي اختاره بعض أئمتنا المتأخرين [الإمام يحيى والمهدي عليهما السلام] والأظهر أن الخلاف شامل لناقصي العقول من السباع والحيوانات والصبيان والمجانين، ويدعم ذلك قول المصنف التي يصدر ممن لا عقل له، وصرح به ابن الملاحمي، وقيل: إنما الخلاف فيمن ليس بعاقل من غير بني آدم.

واعلم أن الخلاف إنما هو في العوض الذي ليس فيه غرامة دنيوية، فأما ما كان كذلك فتلك الغرامة هي عوضه، وهي على من أوجبها الشرع عليه على ما هو محقق في الكتب الفروعية فقد تكون على الصغير ونحوه، وقد تكون على مالك البهيمة، وقد تذهب هدراً فتكون حينئذ محل من الخلاف.

تنبيه:

قال بعض الذاهبين [الإمام المهدي عليه السلام] إلى أن العوض هنا يجب على الله ولا بد أن يكون في الآلام الواقعة ممن لا يعقل مع العوض الواجب على الله لطف واعتبار وإلاَّ لم يحسن من الله خلق النفرة عنها، إذ لا فائدة في خلقها حينئذ سوى حصول المناصفة فيجري ذلك مجرى العبث، لأن التمكين من ذلك الإيلام وخلق النفرة عنه لمجرد التعويض عبث فلا يحسن.

قيل [النجري]: وعلى هذا يعلم أن كل ألم غير مستحق سواء كان من الله تعالى أو من غير المكلف أو من المكلف فلا بد فيه من الاعتبار مع العوض إما من فاعله أو من غيره على ما مر، أما الألم من فعل الله فلما تقدم، وأما من فعل غيره مكلفاً أو غيره فلأنه لولا الاعتبار لما حسن خلق النفرة عنه.

وقيل [المهدي عليه السلام]: أما ما يصدر من المكلف فلا يشترط فيه الاعتبار ولا يعد تمكينه من الإيلام وخلق النفرة عنه مع عدم الاعتبار عبثاً لأن الوجه في حسن خلق النفرة أنه

لأنه مكنها من ذلك ولم يجعل لها عقلاً يزجرها عن فعل هذه المضار وتميّز به بين الحسن والقبيح وخلق، لها من الشهوات ما صارت لأجله في حكم الملجأة والمغراة.

وقال القاضي والجمهور: الأعواض عليها لا على الله؛ لأنه لم يلجئها ولا بعثها، ولكنه مكنها وليس بمجرد التمكين ينتقل العوض على الله، وإلا لزم إذا مكن أحدنا غيره من سيف فقتل به أن يكون العوض على دافع السيف، بل على الحداد أو الصيقل؛ لأنهما اللذان جعلا السيف بالصفة التي معها يقطع.

يتضمنها التكليف بترك الظلم مع ما فيه من التعريض لمنافع لا يحسن الابتداء بمثلها لأن علمه بتضرر من يؤلمه شرط في تكليفه بتركه.

قلت: وينبغي أن يتأمل هذا الكلام فلن يخلو عن مبالغة وغلو وتعسف، والله أعلم.

قوله: (**لأنه مكنها من ذلك**)... إلى آخره.

هذا الذي ذكره المصنف حاصل ما يعول عليه من حجج أبي الحسين وأتباعه، ومما يحتج به له أن العوض كالعقاب فكما لا يستحق العقاب على غير مكلف كذلك لا يجب العوض عليه، وفيه نظر لأن الذي يقتضيه عدم التكليف امتناع الوجوب، والجمهور يسلمون ذلك ويقولون العوض لا يجب عليها بل الوجوب على الله يجب عليه أن يأخذ ذلك من أعواضها وكما أنها تستحق العوض ولا تستحق الثواب يصح أن تستحق عليها العوض ولا تستحق العقاب.

قوله: (**وقال القاضي والجمهور**). هذا هو الذي عليه الزيدية وجلة المعتزلة.

قوله: (**لأنه لم يلجئها**)... إلى آخره. يعني مع كونها الفاعلة لذلك الضرر، ولا ينتقل العوض عن فاعل الضرر إلى غيره إلا بأن يكون في الحكم كأنه من فعله بإيجاب أو ندب أو إباحة أو إلجاء، والثلاثة الأول لا تتصور مع عدم التكليف وإنما يتصور الإلجاء وهو منتفٍ بما ذكره، وهذا حاصل ما احتج به لمذهب الجمهور، وقد اعترض المصنف أدلتهم اختياراً منه لمذهب أبي الحسين وتقوية له وإن لم يصرح بذلك.



واعترض بأن الخصم لم يجعل العلة في انتقال العوض إلى الله مجرد التمكين، بل لأنه مكنها وخلق الشهوة فيها وألهمها الملجا في ذلك من النفع ولم يمنعها بالنهي ولا بالقهر، فصار بذلك في حكم المغري لها والملجئ بخلاف المعطي السيف والصيقل، فإنه لم يكن منهما إلا مجرد التمكين والقاتل ممنوع بالنهي فالعوض عليه لا عليهما.

يوضح هذا أن عند الجمهور أنا إذا أرسلنا الجارح أو الكلب على الصيد فإن العوض على الله تعالى؛ لأن الإرسال مباح لنا، وإذا كان كذلك فهلا وجب العوض على الله تعالى إذا كان هو المرسل، وإن لم يعقل في حقه إباحة.

قال الجمهور: قد حسن منا أن نمنع من لا عقل له من إنزال هذه المضار، ولو كانت أعواضها على الله لحسنت منهم هذه المضار ولم يحسن منا منعهم منها، وذلك يقتضي أن لا يحسن منا منع السباع من مواشينا.

قيل لهم: هذا وارد عليكم فيما إذا ألجئوا إليها، وكان الوجه في الجميع أن الحسن لا يدخل في أفعال البهائم ومن لا عقل له، وإن دخل القبح كما تقدم.

واعلم أنك إذا تأملت أدلة الفريقين لهذه المسألة ونحوها وجدتها عن البرهان وإفادة اليقين بمراحل، ومن دون منزلته بدرجات ومنازل، وحيث لم تكن عملية فيؤخذ فيها بالظن، ولا حصل فيها دليل قاطع وبرهان ساطع، فالأولى أن يرد إلى علم الله الذي وسع كل شيء وقصر عن دركه كل حي.

قوله: (**قال الجمهور: قد حسن منا أن نمنع من لا عقل له**)... إلى آخره.

هذا أحد ما يستدلون به على مذهبهم، وله تحرير آخر وهو أن يقال: لو كان عوضها على الله لكانت في حكم أفعاله ولكان عوضها بالغاً في الكثرة إلى حد لا ينبغي أن يسمح به لأن هذا حكم الأعواض التي على الله، ولو كانت في حكم أفعاله لكانت حسنة ولو كانت حسنة لم ينبغ أن يقع المنع عنها، ولو كان عوضها كما ذكر لكان المانع لها عن الإضرار بمن قصدت الإضرار به جانياً عليه لحرمانه له العوض العظيم ومعلوم قبحها إذ فيها حقيقة الظلم، وأن الذاب عمن أرادت الإضرار به محسن إليه، وقد اعترض صاحب (المحيط) ما ذكر بأن جواز

وعلى الجملة فلا يصح أن يقال: إنها تحسن منهم ولا تقبح منهم بالاتفاق على أن جهة حسن الفعل وقبحه غير جهة استحقاق العوض عليه، فلا يلزم إذا كان العوض على الله أن يكون الفعل حسناً كحل الإلجاء.

وأما المنع فلا يحسن منا أن نمنعهم إلا حيث يلحقنا ضرر كمنعنا للسباع من مواشينا وحيث نؤمر بمنعها كمنعنا للصبيان والمجانين عن الإضرار بالغير وما عدا ذلك لا يحسن المنع منه حتى لا يحسن منا أن نمنع الأسد من افتراس الصبي ونحو ذلك بل ربما يقبح منا.

المنع لا يستلزم قبح الممنوع عنه ألا ترى أن للمحدود أن يهرب ويمنع الحادّ مع حسن الحد.

ثم أجاب عن ذلك بأن حسنه في الحد لكونه ضرراً /٥٤/ محضاً فيحسن منه دفعه في حقه لا في حق غيره بخلاف إيلام الحيوانات لنا أو لغيرنا فليس بضرر محض لما فيه من العوض العظيم من الله عند الخصم فإذاً لا يحسن منا المنع منه.

قوله: (**وعلى الجملة فلا يصح أن يقال: إنها تحسن منهم**)... إلى آخره

يقال: هذا متفق عليه ولكن المحتج ألزم حسنها لكونها في الحكم من فعل الله تعالى، فأقوى ما يرد به هو المعارضة بها إذا ألجيء إليها كما سبق.

قوله: (**وأما المنع**)... إلى آخره. قد ذكر بعض الشارحين فيه تفصيلاً أكثر إحاطة مما ذكره المصنف، فقال: أما إضرار الحيوانات بأموال الآدميين بأكل أو فساد فقد ورد الشرع بالمنع منه وللعقل مجال في ذلك، فإنه يقضي بحسن المنع عن مضرة الغير، وأما إضرارها بالحيوانات فإن كان بغير الأكل وجب منعها منه، وقد ذكره قاضي القضاة، وقيل: لا يجب إلا عند من يقول بأن القبح يدخل في فعلها، ومن لا يقول بذلك يجعله حسناً فقط وإن كان إضرارها بالأكل، فالحكم كذلك أيضاً.

وذكر ابن الملاحمي أن الواجب منعها من الإضرار بمواشينا أو حيث يلحقنا غم بمشاهدة إضرارها ببعض الحيوانات فأما ما عدا ذلك فلا يلزمنا منعها عنه. قال: وليس في أدلة العقل



قال الجمهور: قد ثبت أن الصبي إذا جنى جناية وجب عوضها في ماله فثبت أن العقل غير معتبر في استحقاق العوض؛ لأنه يجري مجرى أروش الجنايات وقيم المتلفات.

قيل لهم: ورد الشرع بذلك لمصلحة يعلمها الله، ومتى تألم الصبي لأجل أخذ الأروش من ماله /٣٠٥/ كان له عوض على الله تعالى وصار الحال في ذلك كمنعنا إياه من شرب الخمر وأخذنا له بالصلاة، فإنا أمرنا بذلك لمصلحة شرعيّة، وهي أن يسهل عليه فعل الصلاة وترك الخمر حالة الكبر، وله إذا تألم بذلك عوض على الله تعالى.

قال الجمهور: قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ [التكوير:٥]، ولا وجه لحشرها إلا توفير أعواضها.

قيل لهم: وكذلك فمن أين يكون عليها أعواضاً لغيرها؟

قالوا: ورد الحديث «إن الله لينتصف للجما من القرناء».

قيل لهم: هذا الخبر آحادي وإن ثبت فمعناه الجماء لأجل ما فعلت القرناء، وأورد ذلك بهذه الصيغة مبالغة في الانتصاف للضعيف من القوي.

والشرع ما يدل على وجوب ذلك، ولا سمع عن أحد إيجاب الخروج على البراري لمنع الآساد ونحوها عن الاصطياد والافتراس.

قوله: (**قال الجمهور: قد ثبت أن الصبي إذا جنى**)... إلى آخره.

هذا أوضح ما يتمسك به لمذهبهم، وهو قياس جلي فإن الأروش في الدنيا بمنزلة الأعواض في الآخرة ولهذا، لا يجب الأرش والعوض معاً، ولكنه مع وضوحه لا يرتفع عن رتبة الظني وجواب المصنف عليه ليس بالقوي.

قوله: (**قال الجمهور قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾**). مما يؤيد احتجاجهم بهذه الآية تفسير قتادة، قال: المعنى يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص. ويضعفه تفسير ابن عباس قال: المراد بحشرها موتها، وجواب المصنف قوي فإن حشرها لا يستلزم ما ذكروه ولوجوبه وجه غير ذلك، وهو أن يوفر عليها ما تستحقه من جهة الله تعالى أو من جهة المكلفين، فإن لم يكن لها ذلك أو لبعضها فإعادتها تفضل عليها، وهو حسن لا يعارضه شيء من وجوه القبح.

وأما الضرب الأول من القسم الثاني وهو الأعواض التي تستحق على العباد في المضار التي فعلوها أو أسبابها، وسواء كان ذلك ضرراً أو تفويت نفع، وذلك نحو أن يقتل غيره ظلماً فإنه يستحق عليه عوضاً في مقابلة ألم القتل، وعوضاً في تفويت منافع الحياة إن فرضنا أنه كان يعيش لا محالة، وعوضاً في مقابلة تفويت الأعواض الزائلة التي كان يستحقها لو كان ألم الموت من جهة الله تعالى، وأحوال الناس تختلف في جميع ذلك، وربما اغتم آخرون بقتل هذا المقتول، وكان في حياته لهم نفع فيستحقون العوض على القاتل.

فإن قيل: أرأيتم أنه لو كان المعلوم أنه لو لم يقتل لعاش وكفر وازدادت ذنوبه، هل يقع فرق في استحقاقه للعوض على القاتل؟

قلنا: لا فرق؛ لأنه كما يتمكن بالحياة من الكفر وغيره من المعاصي فهو أيضاً يتمكن بها من الإيمان وسائر الطاعات، فنفس الحياة نعمة قد فوتها القاتل، وعلى هذا نقول: إذا منعه من الانتفاع بأملاكه وتألم بذلك استحق العوض، وإن كان في معلوم الله أنه لو لم يمنع لما انتفع بها أو تضرر، لكنه يجوز ان لا يستحق القدر الذي يستحقه، لو كان المعلوم أنه ينتفع لو لا المنع.

ومثل هذا يجري الكلام في من منع غيره من التصرف لمعاشه بحبس أو نحوه، وإن كان المعلوم أنه لو لم يحبسه لأهلك نفسه ومثله الكلام في الظالم إذا منع غيره من المباح كان يمنع الراعي من رعي مواشيه في أرض مخصوصة للراعي أن يرعى فيها.

وقد اختلف في هذه الصورة من المستحق للعوض على الظالم.

قيل: والأولى أن المستحق للعوض هو من كان أخص بتلك الأرض وأقرب إليها ويجري مجرى الملك.

وقيل: يستحقه كل من المعلوم أنه كان ينتفع بتلك الأرض لو لا المنع.

وقيل: يستحقه كل من يصح انتفاعه بها؛ لأنه قد صار المعلوم أنه لو رام الرعي فيها لمنع.

قوله: (آحادي وإن ثبت فمعناه)... إلى آخره.

أما كونه آحادياً فصحيح ولا يؤخذ بالآحادي في المسائل القطعية، وأما التأويل الذي ذكره فمن التأويلات البعيدة لأن ذلك ليس من الانتصاف ولأن لفظة (مِن) تفيد أن ذلك من القَرْناء لا لأجلها، والله أعلم.

ومثله الكلام إذا منع الظالم بيوت الأموال من مستحقها والزكوات والأوقاف ونحو ذلك مما لا يمكن تعيين مستحقه، ومثله إذا غصب مالاً قد اختلف في مستحقه كالملك الموروث، فإنه قد قيل يستحق العوض كل من له نصيب ٣٠٦/ قل به مجتهد.

وقيل: يستحقه من المعلوم أن الحاكم كان يحكم له به، فعلى مثل هذا يجري الكلام في مثل هذا الضرب.

وبالجملة: كل ألم أو غم يفعله بغيره أو يفعل سببه ولم يحصل ما يقتضي نقله عنه فإن عوضه عليه، وعلى هذا لو أخبر رجل بموت آخر متعمداً للكذب أو على وجه قد نهي عن الإخبار عليه فاغتم أهل ذلك الرجل فإن عوضهم عليه.

الضرب الثاني من القسم الثاني في المضار التي يكون العباد في حكم الفاعلين لها والفاعل لها غيرهم، وذلك نحو أن يلجئ أحدنا غيره إلى العدو على زرع الغير أو وطئ شيء من الحيوان، فإن العوض عليه، ونحو أن يعرض أحدنا غيره لضرر قد علم أن الله تعالى يفعله بمجرى العادة، فيكون العوض على المعرِّض كأن يضع صبياً في النار أو البرد

قوله: (**ولم يحصل ما يقتضي نقله عنه**).

يعني بأن يوجبه الله عليه أو يندبه إليه أو يبيحه له أو يلجئه إليه.

قوله: (**متعمداً للكذب أو على وجه قد نهي عن الإخبار عليه**).

لعله يريد أن يخبر بصفة البغي المحرم، ومع كونه صادقاً فالاغتمام لأجل المخبر به والعوض على فاعل السبب في الغم كما تقدم.

قوله: (**نحو أن يلجئ أحدنا غيره إلى العدو على زرع الغير**). إن كان الإلجاء على وجه يخرجه عن حد الاختيار والقصد إلى الفعل فصحيح ما ذكره لأنه قد صار في حكم الآلة للملجئ، وإن كان قصده إلى الفعل باقياً وإنما هو مكره خشي من عدم الفعل التلف أو الضرر فالعوض عليه نفسه، وله عوض على ملجئه بسبب ما لحقه بإلجائه من الضرر.

قوله: (**كأن يضع صبياً في النار أو البرد**). هذا وجنسه جدير بأن يعد من الضرب الأول لأنه في حكم المباشر، ولا أقل من أن يكون هذا من قبيل ما فعل سببه.

أو يلقيه إلى الأسد بحسب الخلاف المتقدم، ولحو أن يشهد شهود الزور بأن زيداً قتل عمـراً، فيقتل زيداً وشهدوا بأنه زنى، فحدَّ ولحو ذلك، فإن الأعواض على الشهود، وكذلك إذا شهدوا أن الملك لزيد كان العوض عليهم؛ لأنهم السبب في جميع تلك المضار.

قوله: (**بحسب الخلاف المتقدم**). لعله يريد في الملقي له إلى الأسد هل العوض على الأسد أو عليه، وإذا جعل على الأسد فالخلاف فيه كالخلاف في من افترسه الأسد من غير أن يلقي إليه هل العوض عليه أو على الله.

قوله: (**ولحو أن يشهد شهود الزور**)... إلى آخره.

اعلم أن أصحابنا يتكلفون ذكر صورة هنا / ٥٥/ في هذا الضرب الثاني من القسم الثاني يشابه الصور التي في الضرب الثاني من القسم الأول.

قالوا: فيستحق على الواحد منا إذا أباح أو أوجب أو ندب أو ألجأ، فأما الإلجاء فظاهر، وأما سواه مما ذكر فعلى جهة التجوز فإن المبيح والموجب والنادب حقيقة ليس إلا الشارع الحكيم، لكن المعنى أن الفعل الصادر عن الواحد منا كان سبباً في الوجوب أو الندب أو الإباحة، فيمثلون الإباحة بما إذا شهد شاهدا زور على آخر بأنه أتلف عليه مالاً أو أن معه له ديناً أو لمورثه مثلاً فاستوفاه، فإن الشاهدين هما اللذان أباحا له ذلك، وأما إذا أخذه بغير حكم فظاهر، وأما إذا أخذه بالحكم فقد يقال: لم لا يكون العوض على الحاكم لأن الاستباحة كانت بحكمه، وجوابه: أن الحكم كان لأجل شهادة الشاهدين فالإباحة مستندة إليهما.

ومثال الإيجاب أن يشهد الشاهدان على آخر أنه شرب الخمر ونحو ذلك فإنه يجب على الحاكم الحكم بشهادتهما وأن يحده، فإذا فعل وجب العوض عليهما، ومثال الندب لو شهدا بأمر يوجب التعزير إذا قلنا إن الحاكم لا يجب عليه التعزير بل يندب، وهذا مالم يكن المشهود له عالماً بأنه لا يستحق ذلك ولم يكن الحاكم عالماً بكون الشهادة غير صحيحة، فإن كانا عالمين معاً والمحكوم له فقط فالعوض على المحكوم له، وإن كان العالم هو الحاكم فقط فالعوض عليه كما أن العوض عليه مطلقاً حيث علم في الحد والتعزير.

فصل /في المضار التي يشتبه الحال في هل أعواضها على الله أو على غيره، أو هل فيها من أعواض أم لا

فمنها: إذا قتل أحدنا غيره ظلماً ثم انقاد لورثته على من يكون عوض المقتول الأول؟

عندنا أنه يكون على الله تعالى؛ لأنه نقل ما يستحقه على القاتل إلى ورثته، فجعله حقاً لهم لمصلحة شرعيَّة، فبنقله له صار الحق عليه تعالى، وقيل: يكون عوضه على المنقاد وعوض المنقاد على الله تعالى. وهذا باطل ؛ لأن المنقاد لا يستحق عوضاً من حيث أن ألمه مستحق، سواء كان تائباً أم لا؛ لأن التوبة إنما تسقط حق الله فأما حق المقتول فهو عليه، فلما جعل استيفاء حقه إلى الورثة واستوفوه سقط الحق عن المنقاد؛ لأنه ليس عليه إلا عوض واحد وصار حق المقتول على الله لنقله إلى ورثته، فإن قدرنا أن القاتل مات ولم يَنْقد فإن مات قبل موت الوارث الأوَّل فالحق عليه للوارث الأول يوم القيامة، ولا معنى لما ذكره بعض المتأخرين من أن الحق يكون للمقتول يوم القيامة ويبطل حق الوارث؛ لأن الله تعالى قد جعله حقاً للوارث، ولم يحصل ما ينقله عنه، فهو كالمال الذي يستحق للوارث، وإن مات في زمن الوارث الثاني وبعد موت الأول.

فقيل: يصير عليه حق للوارث الأول، وللوارث الثاني.

وقيل: إنما الحق للوارث الثاني وهو الصحيح؛ لأنه ليس عليه إلا حق واحد، وقد نقله الله من الوارث الأول إلى الثاني فهو حق له فقط، وحق الوارث الأول على الله لأجل أنه نقل حقه إلى الوارث الثاني كما أن حق المقتول على الله لأجل نقله له إلى الوارث الأول، ومنها الكلام في رجل حفر بئراً يقصد أن يتردى فيها الغير /٣٠٧/ فسار ذلك الغير حتى تردى فيها أو جعل سماً في طعام ثم تناوله الآكل فقتله: قيل: لا عوض للمتردي ولا للآكل؛ لأنه الذي ردَّى نفسه، وتناول السم، وقيل: إن لم يجد طريقاً غير طريق البئر ولا طعاماً غير ذلك المسموم استحق العوض على الحافر والمسمم وإلا لم يستحق شيئاً.

وقيل: يستحقه على كل حال على الحافر والمسمِّم؛ لأنه السبب في لحوق هذه المضرة، ولهذا يوجب الفقهاء الدية أو القود.

(فصل في المضار التي يشتبه الحال في أعواضها على الله أو على غيره أو هل فيها عوض أم لا)

قوله: (ولهذا يوجب الفقهاء الدية أو القود).

وإن كان حفره للبئر وحطه للسم لغرض غير هذا بل فعله في ماله لمنافعه، فجاء الغير فتردى أو تناول الطعام، فإن كان منهياً عن تلك الطريق وذلك الطعام فلا شبهة في أنه لا يستحق عوضاً.

وإن كان ملجأ إلى ذلك فالعوض على ذلك الملجئ أو من في حكمه، وإن أبيح له ذلك.

فإن كان المبيح هو الله تعالى فالعوض عليه، وإن كان المبيح هو صاحب الطعام وصاحب الأرض بأن يقول: قد أبحت لفلان المسير في أرضي والأكل من طعامي، احتمل أن يكون العوض عليه؛ لأنه فاعل السبب، وقد كان متمكناً من تحذيره، واحتمل أن يكون لا عوض له لأنه المضر بنفسه، واحتمل أن يكون العوض على الله تعالى لأنهما مغتران جميعاً، وقد أباح الله لهما ذلك ويصير إضراره بذلك كإضرار البهيمة به وبنفسها.

ومنها: الكلام في رجل جرح غيره خطأً فأخذ الأرش من ماله فاغتم، فعلى أصول الجمهور لا عوض له؛ لأنه الجاني على نفسه، وعلى أصل أبي الحسين يستحق العوض على الله تعالى؛ لأنه في حكم الساهي ومن لا عقل له، وإنما لزمه الأرش لمصلحة شرعيَّة كما لزم على فعل الصبي والبهيمة.

أما إيجاب الدية فظاهر، وأما إيجاب القود على حافر البئر فلا أعلم قائلاً به.

وأما إيجابه على واضع السم فكذلك لم يقل به إلا حيث وضع اللقمة المسمومة في يد الآكل مع جهله بأنها تقتل وعلم الواضع، ففيه خلاف، قيل: الدية، وقيل: القود.

قوله: (**على الملجيء أو من في حكمه**).

لعله يريد بمن في حكمه حيث الإلجاء ممن لا عقل له، فإن العوض على الله لتمكينه منه على قاعدة أبي الحسين، وهو في حكم الملجيء، وأما هذا الملجئ فلا يستحق عليه العوض.

قوله: (**كإضرار البهيمة به وبنفسها**).

يعني في أن العوض على الله على ما قاله أبو الحسين ورجحه المصنف.

واعلم أن كلام المصنف في مسألة حفر البئر إلى آخرها لا يخلو عن نظر، والأحسن في أمرها أن يعتبر فيها بالقاعدة الفروعية المذكورة في كتب الفقه، فحيث يجب الضمان فإن سلم وإلا

ومنها: الكلام في رجل جرح غيره فسرت الجراحة حتى قتلته، فإنما يستحق عليه عوض الجرح دون الزائد، وإنما يجب عليه القود لمصلحة شرعيَّة، ومتى انقاد فمقدار ذلك الجرح مستحق، والزائد عوضه على الله تعالى.

فصل

ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن يتفضل الله بالأعواض التي تستحق على العباد حتى يوفيها عنهم.

وقال ابن الملاحمي وغيره: يجوز. حجَّة الجمهور أنه يجب الانتصاف للمظلوم من الظالم وإلا كانت التخلية بينهما قبيحة.

واعترض بأنه إنما يجب الانتصاف إذا لم يتفضل الله بإيفاء الحق عنه، وبكل واحد من الأمرين تخرج التخلية عن القبح.

فالعوض واجب، وحيث لا ضمان فلا عوض، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: (**دون الزائد**). فيه نظر لأنه وإن لم يكن فاعلاً للزائد فهو الفاعل لما جر إليه وما هو كالسبب فيه، فالقوي على القواعد أن العوض كله عليه.

(**فصل: ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن يتفضل الله بالأعواض التي تستحق على العباد**).

قوله: (**وقال ابن الملاحمي: وغيره يجوز**).

هذا مذهب الشيخ أبي القاسم، فإنه ذهب إلى جواز أن يتفضل الله على الجاني بما عليه من الأعواض للمجني عليه، وقد حكاه قاضي القضاة عن بعض الشيوخ.

قوله: (**أنه يجب الانتصاف**).

يعني والتفضل لا يسمى انتصافاً لغة ولا شرعاً، ألا ترى أن الحاكم لو سلم مالاً للمدعي في مقابلة ما على المدَّعى عليه له لم يسم منتصفاً له، وإذا قيل إن الحاكم إذا ملك الظالم ذلك الذي سلمه وأعطاه من نفسه ثم قضاه المظلوم عنه سمي منتصفاً له لحصول حقيقة الانتصاف، أجابوا بأن التمليك في الآخرة غير متأت، فلا يمكن أن يملك الله الظالم تلك

قال الجمهور: التفضل بما يجب على الظالم يسقط حق المظلوم ويخرجه من أن يكون له حق؛ لأن التفضل لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله.

قيل لهم: ليس في ذلك إسقاط حق المظلوم، بل يجب أن يوصل إليه منافع العوض، فإن تفضل الله بها سقط عن الظالم، وإن لم يتفضل بها فهي على الظالم وتصير كمن يقضي الدين عن غيره تفضلاً، فكما أن هذا التفضل لا يسقط حق صاحب الدين، بل إن تفضل به سقط وجوبه، وإن لم فوجوبه باق كذلك هذا.

الأعواض ثم يوفرها عنه إلى المظلوم، وأحسن من ذلك أن يقال: هذا غير ما ذهب إليه الخصوم فإنهم إنما أجازوا أن يتفضل الله بإيفاء المظلوم حقه من غير تمليك، ومن حجج الجمهور أن الانتصاف لو كان بالتفضل لكان في ذلك إغراء للظلمة وغيرهم، وكأنه قيل لهم: افعلوا / ٥٦/ ماشئتم فنحن نتفضل بتوفير ما وجب عليكم، ولهم أن يجيبوا بأن الإغراء إنما يكون مع القطع على ذلك فأما مع التجويز فلا.

واحتج ابن الملاحمي ومن يقول بقوله أن الواجب للمظلوم إيصال نفع في مقابلة ما نزل به من المضار عوض له، ثم لا فرق بين أن يصل إليه ذلك من جهة الظالم أو من جهة غيره، وقد ذهبت المجبرة إلى أن الانتصاف يكون بالثواب والعقاب إن كان للظالم ثواب أعطي المظلوم من ثوابه وإلا طرح عليه من عقاب المظلوم، وعلى ذلك ظواهر من الأحاديث تقضي به إلا أن قواعد العدلية تمنع منه لأن الثواب يستحق على وجه التعظيم والعقاب على جهة الاستحقاق ومتعلقها الأعمال، ولأن ذلك لا يتصور في حق من لا يستحق ثواباً ولا عقاباً كالصبيان والمجانين والحيوانات .

وذهبت المطرفية إلى أن الانتصاف يكون بمعاقبة الظالم، ويبطله أن ذلك لا يعود منه نفع إلى المظلوم فلا إنصاف في حقه.

فائدة:

ظاهر كلام الأصحاب أن الخلاف هذا في كيفية الانتصاف من الظالم على سبيل الإطلاق سواء تاب أو لم يتب، والتحقيق أن في التائب خلافاً يخصه فنقول: اعلم أن المؤلم لغيره إذا كان

تنبيه:

لما ذهب الجمهور إلى المنع من التفضل بالعوض منعوا أن يمكن الله الظالم من إيلام المظلوم إلا إذا كان في المعلوم /٣٠٧/ أنه يموت وله من الأعواض ما يوفي عنه المظلوم، وإلاّ منعه بضرب من الموانع والشواغل.

فإذا قيل لهم: نحن نعلم أن في الناس من يشتد ظلمه ويعم جوره كالحجّاج ونحوه، ونعلم أنه يعيش في رفاهيّة ودعة، فمن البعيد أن يكون له من الأعواض ما يوفي به المظلومين.

قالوا: لا نسلم ذلك، بل لا بد من أن يصل إليه من الآلام والغموم في الدنيا ما يكون عوضه موفياً لأهل الحقوق، فإنه لا يمتنع أن يحصل عليه من الغموم بالموت أو غيره شيء عظيم لفوات دنياه ولذته وشبابه وربما يعظم الله عليه آلام الموت بحيث يستحق عليها ما يوفي أهل الحقوق.

مكلفاً يلزمه حق لله وهو العقاب وحق للمظلوم وهو العوض، فإذا تاب سقط حق الله بالاتفاق، وأما حق المظلوم فلا يسقط إلا بايصاله إليه، فيجب على الله أن يستوفي للمظلوم من أعواض الظالم التائب.

وقال الشيخ أبو القاسم: بل التوبة قد صيرت ذلك الفعل كأن لم يكن فبطل ما تفرع عليه من عقاب وعوض، ويجب على الله أن يقضي عنه، ورد بما تقدم من أن ذلك لا يعد انتصافاً وبأن التوبة لا تسقط ما يجب بالجناية للغير كالأرش، ولأن العوض وجب في مقابلة الجناية لا في مقابلة المعصية والتوبة إنما ترفع حكم المعصية لا حكم الجناية.

قوله: (**تنبيه لما ذهب الجمهور**)... إلى آخره.

هذا فرع ينبني على قاعدة الجمهور ولم يشترطوا أن يكون الجاني في حال تمكينه من الجناية له من العوض حينئذ ما يفي به بل العبرة بما في معلوم الله من حاله عند موته، فإذا كان يعلم أنه سيحصل له ما يوفي المظلوم مما يوافي به العرصة جاز تمكينه من إيلامه، وخالف في ذلك الشريف المرتضى[1] فاشترط في حسن التمكين أن يكون الظالم في تلك الحال مستحقاً من

---

(١) ـ الشريف المرتضى هو: علي بن الحسين بن موسى الأبرش بن محمد الأعرج بن موسى بن إبراهيم بن المرتضى بن موسى

فأما من ذهب إلى جواز التفضل بما يستحق على الظالم من الأعواض فإنه يجوز أن يمكنه من الظلم وإن لم يكن له أعواض لكنه لا يمكنه من ذلك إلا وقد علم أنه يتفضل عليه ويصير من حاله التمكين كالملتزم بما يجب عليه من الأعواض كمن يلتزم ما على المفلس من الدين، فإنه إذا التزمه لزمه ولزومه لا يخرجه عن كونه تفضلاً في الأصل.

الأعواض ما يوفي المظلوم، ورد بأن المعتبر في الإيفاء وقت التناصف لا وقت الفعل، واحتج بأن التبقية للحيوان غير واجبة وكذلك إيلامه فيما بعد غير واجب، فكيف يمكن من الإيلام والحال هذه.

قلنا: صحيح ما ذكرته ولكن علم الله بأنه يوافي العرصة وله ما يوفي عنه كاف ولو لم يجب ما ذكر.

فإن قيل: فلو قدر أن الله تعالى أماته بعد أن جنى أو لم يؤلمه ما يكون الحكم، هل يحكم بانكشاف قبح التمكين المتقدم، أو يقضى بقبح اخترامه وعدم إيلامه.

قلنا: هذا من قبيل تقدير وقوع خلاف ما علم الله أنه لا يقع فلا يستحق جواباً، وإذا لم يكن بد من الجواب قابلناه بتقدير آخر، وهو تقدير أن الله تعالى لم يمكن الظالم من الإيلام، وفيه من الخبط ما قد تقدم ذكره في نظائره.

الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين الشهيد بن علي بن أبي طالب، العلوي الحسيني الهاشمي، أبو القاسم الملقب بالمرتضى، وهو أخو الشريف الرضي محمد بن الحسين جامع نهج البلاغة.
كان له في العلم مرتبة عالية فقهاً وأدباً وكلاماً وحديثاً ولغة وغير ذلك، فصيح اللسان تولى النقابة وأمارة الحجاج وديوان المظالم ثلاثين سنة وأشهراً بعد أخيه الرضي، وكانت ولايته سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة، وتوفي في ربيع سنة ست وثلاثين وأربعمائة عن أربع وثمانين سنة، وله مؤلفات وتصانيف في الفقه والكلام والأدب من أشهرها درر القلائد وغرر الفوائد.



فصل/ في إسقاط العوض

أما ما يعلم مقداره كأروش الجنايات وقيم المتلفات وأنواع القصاص فلا شبهة في صحة إسقاطه من العاقل المختار، وأما ما يجهل مقداره، فإما أن يندب إلى إسقاطه كاللطمة في الوجه وكالضرر الحاصل لأجل الغيبة والشتم ونحو ذلك.

فقيل: لا يسقط؛ لأنه لا يعلم مقداره، فهو كالمحجور عليه، ولا يمتنع أن يكون لو علم مقداره لما سمحت نفسه بإسقاطه.

وقيل: يسقط وهو الحق؛ لأن الشرع ندب إلى إسقاطه، وهو لا يندب إلى إسقاط ما لا يصح إسقاطه؛ ولأن له في الإسقاط ثواباً وهو أبلغ من العوض؛ ولأنه لو لم يسقط لما افترق الحال بين ما يبري ذمة غيره من مثل هذه المضار المذكورة، وبين من لا يبري، ولا كان إبراء الذمة يُعد إحساناً، فأما ما يستحق على الله من الأعواض فلا يصح إسقاطه لأنه يبلغ في الكثرة مبلغاً لو علمه أحدنا لكان في حكم الملجأ إلى أن لا يسقطه؛ ولأنه لم يحصل فيه ندب يقتضي صحة إسقاطه؛ ولأن الإسقاط لا يصح إلا في حق من ينتفع بالإسقاط ويتضرر بالإيفاء ونحو ذلك.

(فصل: في إسقاط العوض)

قوله: (**فقيل: لا يسقط**). هذا مذهب جمهور المتكلمين، وحجتهم ما أشار إليه المصنف، ومما احتجوا به أنه ليس إليه استبقاؤه فلا يكون له إسقاطه كالصغير.

قوله: (**وقيل: يسقط**).هو مذهب الشيخين أبي الحسين وابن الملاحمي والفقيه حميد ورجحه بعض المتأخرين [الإمام يحيى عليه السلام].

قوله: (**لأن الشرع ندب إلى إسقاطه**).

يعني بما ورد في ذلك عنه صلى الله عليه وآله وسلم فقد روي عنه: «من كانت عليه مظلمة لأخيه في نفس أو مال فليتحللها»[1].

قيل: وما ورد في الأربعين السيلقية في المظلوم الذي أمر بالنظر إلى الجنان فرأى ما أعجبه من

---

(١) ـ في كنز العمال (ج/٤/رقم/١٠١٦٩) بلفظ: «من كانت لأخيه عنده مظلمة من عرض أو مال فليتحلله قبل أن يؤخذ منه يوم لا دينار ولا درهم».



....

الخير والنعمة فقال: «لمن هذا يا رب. فقال: لمن أعطاني ثمنه. فقال: ومن يملك ذلك يارب؟ فقال: أنت. قال: بم ذلك؟ قال الله تعالى: بعفوك عن أخيك». فلولا أن البراء يصح لم يستحق عليه مثوبة.

فائدة:

فأما الثواب فلا يصح إسقاطه اتفاقاً، ولعله لبلوغه في الكثرة والعظم مبلغاً لا تسمح النفوس بمثله، ولأنه يشتمل على التعظيم وليس مما يصح إسقاطه.

فرع:

هل يصح نقل العوض إلى الغير.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: حيث لا يصح إسقاطه لا يصح نقله، وحيث يصح إسقاطه يصح نقله بطريق النذر والوصية لأنهما يصحان بالمعدوم، وفي نقل العوض غرض وهو نفع المنقول إليه فلا وجه يقضي بمنعه.

فصل/في دوام العوض

لا خلاف بين الشيوخ في أن الأعواض التي تستحق على العباد منفعة؛ لأن المعتبر فيها المساواة من حيث تجري مجرى أروش الجنايات وقيم المتلفات، فإيجاب الزيادة حيف.

واختلفوا في العوض الذي يحسن من الله الإيلام لأجله، فقال الجمهور: يستحق لا على جهة الدوام.

وقال أبو الهذيل وبعض البغدادية: يستحق دائماً، وبه قال أبو علي أولاً ثم رجع إلى قول الجمهور.

لنا: إنما أوجبنا أن يبلغ مبلغاً عظيماً من حيث ألمنا من دون مراضاة، ولا بد أن يبلغ العوض مبلغاً لا تختلف أحوال العقلاء في اختياره وذلك حاصل مع الانقطاع، ألا ترى أنه لو قيل لأحدنا يمرض يوماً ويعطى ملك عشر سنين لاختار /٣٠٩/ المرض لأجل الملك، وإن كان منقطعاً.

يوضحه أن العقلاء يستحسنون تحمل المشاق في الأسفار وإيلام الصبيان بالتعليم والتأديب لمنافع تنقطع ، فلو اعتبر الدوام لما حسن ذلك؛ لأن شرط حسن الفعل لا يختلف باختلاف الفاعلين.

(فصل: في دوام العوض)

قوله: (**فقال الجمهور**). هم الزيدية وأكثر المتكلمين، فمنهم أبو هاشم وقاضي القضاة وتلامذته والشيخ أبو عبدالله وغيرهم.

قوله: (**وقال أبو الهذيل**).. إلى آخره. من القائلين بهذا القول الصاحب الكافي.

قوله: (**يوضحه أن العقلاء يستحسنون تحمل المشاق في الأسفار**).

هذا في الحقيقة دليل مستقل تقريره أن دوام العوض لو كان هو الوجه في حسن فعل الألم لوجب ألا يحسن من أحدنا إنزال الألم بنفسه ولا بمن له التصرف عليه من مملوك أو ولد صغير لأن المنافع الحاصلة بذلك غير دائمة، ومعلوم أنه يحسن ذلك ذكر هذا الدليل أبو هاشم. وقد اعترض بأن الواحد منا إذا آلم نفسه فهو برضاه فلم يجب أن يكون ما يقابل ذلك دائماً بخلاف إيلام الباري إيانا، ويدل على اختلاف الحالين أن أحدنا يؤلم نفسه لمنفعة مظنونة

شبهتهم: أنه لو كان منقطعاً لصح إيصاله في الدنيا، فلما علمنا تأخره إلى الآخرة علمنا أنه دائم كالثواب؛ لأن ما كان في الآخرة فهو دائم.

والجواب عندنا: أنه يصح إيصاله في عرصة القيامة ويصح إيصاله في الدنيا، لكن بشرط أن لا يكون في ذلك مفسدة، وأن لا يكون على مستحقه عوض لغيره عند من لا يجيز أن يتفضل الله بإيفاء الحق على الظالم، على أن في الأعواض مالم يمكن إيصاله في الدنيا كأعواض الإماتة وما يقارنها.

قالوا: لو وصلت إليه في الدنيا لعلمها.

قلنا: ليس العلم معتبراً في الأعواض، ولهذا يستحقها من لا يعلم كالبهائم، ومن لا عقل له بخلاف الثواب والعقاب، فإن من حقهما الإجلال وعكسه، فلا بد من العلم.

شبهة: قالوا: لو كان منقطعاً لصح إيصاله دفعة واحدة ومعلوم أن العاقل لا يختار ألم ينة لنفع ساعة وإن بلغ ذلك النفع في الكثرة ما بلغ.

والجواب: أنه إنما يقدح ذلك في حسن إيصاله لا في صحة انقطاعه.

وإن كانت في حقيقة الأمر غير حاصلة، ولا كذلك إيلام الله إيانا فإنه لا يحسن إلا مع علمه بحصول النفع، فتبين افتراق الحالين.

قوله: (**ليس العلم معتبراً في الأعواض**). يعني لا يجب أن يعلم المعوض أن هذا النفع الذي وصله هو عوضه فيما لحقه من الألم، وهذا مذهب الجمهور لما ذكره المصنف، ونقل عن صاحب الخلاصة أنه لا بد من أن يعلم ذلك ولعله يريد في حق العقلاء.

قوله: (**فإن من حقهما الإجلال أو عكسه فلا بد من العلم**).

يعني بأن ما وصل إليه هو ثوابه أو عقابه وإلا كان قد عرضه لاعتقاد قبيح، وهو اعتقاد تعظيم من لا يستحق التعظيم أو الاستخفاف بمن لا يستحقه.

قوله: (**إنما يقدح ذلك في حسن ايصاله دفعة واحدة**).

يعني وهو غير محل النزاع، وليس جواز انقطاعه يستلزم جواز اتصاله في وقت واحد بعد استحقاقه على ألم طويل، لأن العوض من حقه لو خير المؤلم بين الألم مع حصوله وبين عدمه

شبهة: قالوا: لو انقطع لَتألم بانقطاعه فيستحق عوضاً آخر، وأيضاً فلا تكليف في الآخرة يحسن لأجله هذا الإيلام في الآخرة.

والجواب: أنه ينقطع على وجه لا يتألم بانقطاعه كما سيتضح.

قالوا: لا بد في الألم من عوض واعتبار، ومعلوم أن منافع الاعتبار دائمة، فكذلك منافع العوض.

والجواب: منع الجامع والفرق أن عند الاعتبار تمثيل الطاعة فيستحق المنافع الدائمة لأجل الطاعة، لا لأجل الاعتبار بخلاف منافع العوض فإنها تجري مجرى الإبدال.

تنبيه:

القائلون بانقطاع العوض يجوزون أن يتفضل الله بأمثاله دائماً، فإن انقطع ولم يتفضل بأمثاله فلوجه حكمة، وهو أن يرى صاحب الجنة ذلك وقد وثق بدوام نعيمه، فيزداد سروره، ويراه صاحب النار وقد وثق بدوام عقابه فيزداد غمّه، ويتمنّى الموت وأن يصير جماداً كما حكى الله بقوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا﴾ [النبأ:٤٠].

لاختار الألم، والعاقل لا يختار الألم الطويل لنعمة ساعة وإن بلغت في الكثرة الغاية، ويصح أن يختار الألم في يوم لنعمة أيام كثيرة.

قوله: (**والجواب: أنه ينقطع على وجه لا يتألم بانقطاعه كما سيتضح**).

يعني في الفصل الذي يلي هذا، وقد أجيب عن هذه الشبهة بأنه يلزمهم مثل ذلك في التفضل إذا انقطع، وفي الثواب الذي كان قد اجتمع في الأوقات السالفة حتى انتهى إلى وقت اتصاله، فإن ذلك يصل إلى العبد ثم ينقطع ولا يدوم له إلا القدر المستحق على الطاعة في الأصل، وبأنه وإن انقطع فمن الجائز أن يتفضل الله عليه بمقدار ذلك على الاستمرار فلا يلحقه غم، وبأنه وإن انقطع فلا يسلم أنه يلحقه بانقطاعه غم لأن الله تعالى يرضيه ويقنعه كما في أهل الجنة تتفاوت درجاتهم ولا يغتم غير ذي الدرجة العلياء.

قوله: (**فلوجه حكمة وهو أن يرى**)... إلى آخره. الأحسن إبهام وجه الحكمة وإجماله، وليس من فرضنا التكلف للكشف عنه على أن انقطاع العوض بعد توفير القدر المستحق لا يفتقر إلى

فصل / في كيفية إيصال العوض إلى مستحقه

إن كان مستحقه من غير جنس المكلفين وصلت إليه أعواضه على الحد الذي يحسن معه إنزال الألم ثم تنقطع، فإذا انقطعت جاز أن يتفضل الله بأمثالها، وجاز أن يميته مغافصة، وجاز أن ينقله إلى صورة يلتذ بها أهل الجنة أو ينفر منها أهل النار، وكل هذا لا شبهة فيه.

والذي يشتبه الحال في هل يجب أن يكون العوض من جنس ما يألفه حتى يحصل للسباع افتراس في الجنة، وللخيل وللجمل حشائش وأتبان ونحو ذلك مما يُشنع به أهل الإلحاد، وعندنا أنه يجوز أن تكون /٣٩٠/ أعواضهم من غير جنس ما يألفونه، وإنما اعتبر ذلك في الثواب أن يكون من جنس ما يألفه المثابون لأمر يرجع إلى أن الترغيب والترهيب لا يعقل إلا فيما ألفوه بخلاف العوض، وجائز أن يكون منْ جنس ما يألفونه ولا يؤدي إلى افتراس ونحوه، بل يخلق الله للسباع لحوماً يغنيهن عن الافتراس.

بيان وجه الحكمة، فما لم يكن واجباً لم يجب أن يتكلف وجه حكمة في عدم فعله.

تنبيه:

وإذا ثبت أن العوض لا دوام له فأجزاؤه لا تتزايد بتأخره كما في الثواب لأن الواجب من العوض أجزاء منحصرة معلومة والثواب يستحق منه ما لا نهاية له، فإذا تأخر لزم اتصال ثواب تلك المدة كما سيأتي، ونقل عن أبي علي أنه يلزم تزايده كالثواب لأنهما دائمان، وهو بناء على قاعدتهم في دوام العوض، ولو صحت لصح ما بني عليها لكن قد تقدم إبطالها.

(فصل: في كيفية إيصال العوض إلى مستحقه)

اعلم أنه يجوز إيصاله في دار الدنيا بالشرطين اللذين ذكرهما المصنف فيما مضى، وهو ألا يكون فيه مفسدة، وألا يكون على مستحقه عوض لغيره /٥٨/ عند من لا يجيز أن يتفضل الله بإيفاء الحق عن الظالم.

قوله: **(وجاز أن ينقله إلى صورة يلتذ بها أهل الجنة)**... إلى آخره.

ظاهره أن ذلك مع تبقية الحياة فيه، وصرح بعضهم بأن المراد سواء كانت الصورة حيواناً أو جماداً بعد أن يميته مغافصة، وقد جعل السيد صاحب شرح الأصول إقرار التفضل بعد

وأما الحشائش فصحيح أن ينتفع البهائم بشيء من نبات الجنة.

وإن كان المعوض من جنس المكلفين فإن كان من أهل النار وصل إليه عوضه، إما في عرصة القيامة أو في النار على وجه لا يقع له به اعتداد بأن يخفف من عقابه بمقدار ما يستحقه، فإن دفع الضرر يجري مجرى النفع عنه، ولا يلزم أن يكون قد لحقه روح ولا راحة؛ لأنه ينزل منزلة من يضرب بالسياط دائماً، فإنه إذا رفعت عنه ضربة واحدة لم يقع له بها اعتداد

انقطاع الأعواض تبقية المعوضين غير المكلفين أقرب الوجوه، وعلله باتفاق الأمة على أنه لا موت بعد الحشر، واعترض بعدم تسليم الإجماع، وإن سلم فالمراد أنه لا موت معه ألم، والمراد لا موت لمن له حق لم يستوفه.

واعلم أن ظاهر كلام المصنف أن الوجوه التي ذكرها في حق من ليس بمكلف ثابتة سواء كان من صغار بني آدم أو غيرهم.

وقيل [الإمام يحيى عليه السلام]: بل تلك الوجوه المجوزة في حق غير المكلفين من غير الآدميين، فأما غير المكلفين منهم فإن السمع ورد بأن الله تعالى يدخلهم الجنة ويعوضهم فيها أو قبل دخولها، ثم يتفضل عليهم بأنواع النعيم في الجنة ويديم التفضل عليهم. وقيل: إن أولاد الكفار يكونون خداماً لأهل الجنة بحيث يتلذذون بذلك ولا يلحقهم نصب ولا غم.

قوله: (**أو في النار على وجه لا يقع به اعتداد بأن يخفف من عقابه**)... إلى آخره.

قد أورد على ما ذكر سؤالان، أحدهما أن يقال: أليس من قواعدكم أن العوض يكون في قدره وصفته بحيث لو خير المؤلم قبل إيلامه بين لحوق الألم له مع ذلك العوض وبين ألا يتألم لاختار الألم، وإذا كان وصول عوض المعاقب إليه على الصفة المذكورة فالعاقل لا يختار إنزال الألم به لأجل أن يحصل له ما ذكرتم مما لا يعتد به ولا يحصل له به روح. وأجيب: بأنا شرطنا ما ذكر بالنظر إلى نفس العوض ونفس المعوَّض، والذي عرض للمعاقب من عدم الروح والاعتداد بما أوصل إليه أُتي فيه من جهة نفسه لأجل ذنبه كما إذا قدم إلى أحدنا أطعمة شهية لذيذة فجرح نفسه وأحل بها آلاماً بحيث لم يقع له بذلك الطعام التذاذ.

....

الثاني: أنكم إذا أجزتم التخفيف من عقابه لأجل ما يستحقه فقد رجعتم إلى ما أنكرتم من قول أبي علي، وهو أن العوض يسقط العقاب، ورجعتم إلى ما كنتم نفيتموه من لحوق الروح بالمعاقب فإن التخفيف أبلغ روح في حقه وراحة.

فأما الطرف الأول فأجيب عنه: بأن أبا علي يقول بأن الجزء من العوض يسقط الجزء من العقاب، ونحن لا نقول بذلك بل نقول إنه يسقط عنه جزء من العقاب في مقابلة جزأين أو أجزاء من العوض لأن جزء العقاب فيه ضرر، وله صفة وهي الإهانة، والعوض جزؤه فيه نفع من غير تعظيم، فيسقط نفع جزء العوض في مقابلة ضرر جزء العقاب ونفع جزء آخر من العوض، أو أجزاء في مقابلة صفة العقاب التي هي الإهانة.

وأما الطرف الثاني فقد أشار المصنف إلى جوابه بقوله: **(ولا يلزم أن يكون قد لحقه روح وراحة)** إلى آخره. وربما ينظر إنكاره لوقوع روح للمضروب بالسياط بترك ضربه، فإن لذلك أثراً ظاهراً في الاستراحة، وقد أجاب بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام] عن ذلك بجواب أبسط مما ذكره المصنف وهو أن الروح إنما يقع لو سقط العقاب وقتاً واحداً أو أوقاتاً، ولسنا نجيز ذلك وإنما نقول: يسقط عنه كل وقت قسط من العقاب بحيث يعلم ذلك، فيكون قد وصل إليه نفع العوض، والنفع يكون باللذة وبدفع الضرر، ولا راحة لأنه لم يسقط من العقاب ما هو مستمر مثاله أن يستحق المعاقب في كل وقت ألف سوط فيضرب في كل وقت بتسع مائة وتسعة وتسعين سوطاً فإنه لا ينال بذلك راحة.

قال المجيب: والأصح أن يوصل عوض المعاقب على أحد وجهين، إما في الدنيا وإما بأن يرزق في النار مطعماً ومشرباً مما يلتذ به غيره، وأما هو فلا يلتذ به لأجل وقوعه في النار ومصير فيه وبطنه ومعاه ناراً.

ولعمري لقد خبط هذا المجيب وتعسف فلم يأت من قريب، وأي نفع له في أن يمكن مما لا سبيل له إلى أن ينتفع به، وأين هذا مما قد قطعتم به من كون الأعواض بالغة في النفع المبلغ العظيم زائدة على مقدار الألم النازل بأضعاف مضاعفة، وكل أقاويل الأصحاب في كيفية

....

تعويض أهل النار متكلفة متعسفة على قواعدهم، وأيسرها وأقربها تعويضهم في الدنيا إذا صح عدم اشتراط علم /٥٩/ المعوض بإيصال عوضه، وأما إن اشترط قياساً على اشتراطهم ذلك في الإثابة فلا يصح، وعندي أن أحسن مما قالوه وأقرب مما تكلفوه أن المعاقب يسقط من أجزاء ضرر عقابه بقدر أجزاء نفع عوضه دون ما يستحقه من الإهانة والاستخفاف فلا يسقط منه شيء.

إذا قيل: ففي ذلك راحة. قلنا: لا لأن قلة أجزاء عقابه بقدر استحقاقه لا تعد راحة، لولا ذلك لكان الفساق من أهل النار في راحة لأن عقابهم دون عقاب الكفار وأقل أجزاء منه وليس كذلك، وكان يلزم أيضاً مثله إذا أطاع المعاقب في الدنيا طاعة تسقط بها أجزاء كثيرة من أجزاء عقابه أن يكون قد ناله راحة، وليس الممتنع إلا أن يوصل إلى المعاقب حال عقابه لذة ونفع، وأما أنه يلزم أن يكون عقابه بالغاً في الكثرة المبلغ العظيم وإلا عد في روح وراحة فذلك غير لازم. فإن كان أبو علي قصد هذا المعنى في قوله: يتحابط العقاب والعوض فكلامه سديد، وإن قصد أنه يسقط في مقابلة أجزاء العوض أجزاء من العقاب ضررها وما يقترن بها من الاستخفاف فلا يصح اللهم إلا على ما ذكره بعضهم، وقد حكيناه عنه أنه يسقط في مقابلة جزء العقاب والعوض فكلامه سديد، وإن قصد أنه يسقط في مقابلة أجزاء العوض أجزاء من العقاب ضررها وما يقترن بها من الاستخفاف فلا يصح اللهم إلا على ما ذكره بعضهم، وقد حكيناه عنه أنه يسقط في مقابلة جزء العقاب أجزاء من العوض بعضها يقابل الضرر وبعضها يقابل الاستخفاف، وفيه نظر لأن التساقط لا يصح إلا مع التقابل وليس النفع يقابل الاستخفاف. والله أعلم. وقد يقال على ما ذكرناه إن الاستخفاف تابع لإنزال الضرر، فكلما فرض سقوطه من أجزاء العقاب لحقه سقوط ما يقترن به من الاستخفاف، ويجاب بعدم تسليم الملازمة.

وإن كان من أهل الجنة وصل إليه عوضه على وجه يقع له به الاعتداد، واللذة مفرّقاً على الأوقات بحيث لا يغتم بانقطاعه ويتنزل منزلة من بين يديه أطعمة لذيذة مختلفة الأنواع، ثم يؤتى بلقمة شهيّة في خلال ذلك، فإنه يلتذ بها الالتذاذ اللائق بها ولا يغتم بفقدها، بل يمكنه الله من أن يخطر بباله انقطاعها.

قوله: (**بل لا يمكنه الله من أن يخطر انقطاعها بباله**).

الأصوب أن يعد هذا وجهاً ثانياً، فيقال: إما أن يوصله الله مفرقاً على وجه يعتد به ولا يعتد بقطعه ولا يتأثر به، وإما أن يوصله لا على ذلك الحد في التفريق، ولكن إذا قطعه شغله عن أن يخطر الانقطاع بباله لئلا يغتم به.



الكلام في القرآن الكريم

القرآن هو كلام الله المنزل على محمد للإعجاز بسورة منه أو بعدة آياتها، وقلنا: أو بعدة آياتها لأن الإعجاز ليس من حقه أن يكون بسورة ، بل أقل ما ثبت فيه الإعجاز ثلاث آيات.

(الكلام في القرآن الكريم)

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: هو في اللغة: البيان ومنه: ﴿فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٨]، والاجتماع أيضاً، ولكل من الوجهين سمي القرآن قرآناً، لأنه بيان لما كلفناه ومجموع سور وآيات، وقال في (الضياء): القرآن القراءة.

وقيل: سمي قرآناً لاجتماع حروفه. قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٧] أي تأليفه، وظاهر تفسير الزمخشري أن قرآنه في الموضعين بمعنى القراءة.

قوله: (**بل أقل ما يثبت فيه الإعجاز ثلاث آيات**).

يعني لأن التحدي وقع على وجوه، فأقل ما وقع به السورة وأقل السور ثلاث آيات، وقد قيل [الإمام يحيى عليه السلام] في حده اصطلاحاً: هو الكلام الذي نزل به جبريل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي تعبدنا بتلاوته المنقول نقلاً متواتراً.

إذا عرفت حقيقة القرآن فاعلم أن وجه ذكره والكلام عليه في باب العدل قيل: هو كونه فعلاً من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن، وباب العدل كلام في أفعاله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز، وضعف هذا الوجه بأنه يستلزم أن يذكر في باب العدل كل فعل لله كالسماء والأرض والماء والحجارة والنبات والحيوان، لأنه ما من شيء من ذلك إلا وهو إذا وقع على وجه حسن، وإذا وقع على وجه آخر قبح، فالوجه الصحيح أن العدل لما كان كلاماً في أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والقرآن لطف لنا وبيان لما كلفناه، واللطف والبيان واجبان على الله تعالى ذكر في العدل لأنه من قبيل الواجب عليه تعالى.

فصل/في حقيقة الكلام والمتكلم

أما الكلام: فهو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة، وزاد بعضهم المتواضع عليها احترازاً من المهمل، وليس بصحيح.وزاد ابن متويه: الصادرة من قادر واحد احترازاً من أن يلفظ لا فظ بالزاي من زيد وآخر بالدال ، وهذا غير محتاج إليه؛ لأنه لا يمكن القادر أن ينطق بالحرف الواحد

(فصل: في حقيقة الكلام والمتكلم)

لما كان القرآن من جنس الكلام احتيج إلى ذكر حقيقة الكلام وفاعله وهو المتكلم ولما سيأتي من الخلاف في ذلك.

قوله: (**وزاد بعضهم المتواضع عليها**).

ممن نقل عنه ذلك أبو هاشم، فإنه اعتبر كون الكلام مفيداً، ومما نقل عنه اعتبار كون الحرفين غير متماثلين، ورد بوروده كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أنا من دد»[1]. وقال الإمام المعتضد بالله الداعي يحيى بن المحسن[2] في كتاب (المقنع): إن المهمل لا يسمى كلاماً إلا على جهة التجوز لأن من سمعناه يصل بين حرفين كالباء مع الباء والألف مع الألف لا يوصف بأنه متكلم، ولأن لفظة الكلام إذا أطلقت لم يسبق إلى الأفهام إلا المستعمل دون المهمل. قال: فأما من قال ليس بكلام فبعيد لأن أهل اللغة قسموا الكلام إلى مهمل ومستعمل.

قوله: (**لا يمكن القادر أن ينطق بالحرف**). يعني لأنه لا بد أن يبتدي بحرف ويقف على حرف آخر.

---

(١) ـ في الجامع الصغير بلفظ: «لست من دد» ابن عساكر عن أنس، والبيهقي في السنن، والطبراني عن معاوية بإسناد حسن.

(٢) ـ هو الإمام الداعي يحيى بن المحسن بن محفوظ بن محمد بن يحيى بن يحيى عليه السلام، أخذ العلم عن الفقيه سليمان بن عبد الله السفياني ومحمد بن الحسن النجراني، والأمير علي بن الحسين وغيرهم، قال المنصور بالله عليه السلام: إن لصاحب الترجمة علم أربعة أئمة، وأن ربع علمه يكفي الإمام الأعظم، وكان شاعراً بليغاً شجاعاً، له مؤلفات حسان منها المقنع الشافي في أصول الفقه، عاقه الحِمام عن إكماله فأكمله السيد محمد بن الهادي بن تاج الدين، وفي العربية وغيرها، دعا إلى الله في صفر سنة/٦١٤هـ، وعارضه الأمير محمد بن المنصور بالله ، ومال شيعة الظاهر عنه، ومات رحمه الله بساقين من مغارب صعدة سنة/٦٣٦هـ ، تمت.



قلنا: ما انتظم شبيهاً بالنظام الحقيقي لتواليه على السمع.

قلنا: من الحروف لأن الحرف الواحد لا يكون كلاماً.

وأما قولهم: ع الكلام و ش الثوب ونحوه، فأصله عي وشي من الوعي والوَشى وإنما حذفت الياء تخفيفاً بدليل رجوعها في التثنية وفعل المتكلم.

قوله: (**تشبيهاً بالنظام**). هذا إشارة إلى جواب سؤال، تحقيقه أن الانتظام لا يكون إلاَّ في المتحيزات، إذ المنظوم ما أدخل فيه النظام وهو الخيط ونحوه مما يدخل في ثقب الخرز والجواهر. وجوابه: أن نسبة الانتظام إلى الحروف على جهة المجاز، ولا بأس أن يحد باللفظ المجازي مع القرينة المفهمة للمعنى، والقرينة هنا ما يعلم بالعقل من عدم تحيز الحروف.

قوله: (**لأن الحرف الواحد لا يكون كلاماً**).

نُقِل الخلاف في ذلك عن أبي علي، فذهب إلى أن الحرف الواحد يسمى كلاماً إذا عرف أن المتكلم يصله بغيره، وقواه الشيخ الحسن الرصاص، واحتج له بأن النحاة قسموا الكلام إلى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، ومثلوه بالباء واللام ونحوهما.

وأجيب: بأن ذلك اصطلاح صناعي لا لغوي فلا يستقيم الاحتجاج به.

قلت: وما ذكره السائل والمجيب غير مستقيم فإن ذلك تقسيم من النحاة للكلمة لا للكلام الذي نحن بصدد تحقيقه، ولهم اصطلاح آخر ليس هذه الحقيقة واردة على مقتضاة.

قوله: (**وأما قولهم: ع الكلام وش الثوب ونحوه**).

أراد قِ نفسك الشر، وهذا إشارة إلى ما يحتج به أبو علي ومن قال بأن الحرف الواحد كلام.

قوله: (**وإنما حذفت الياء تخفيفاً**).

يعني لإجراء الأمر مجرى المجزوم، وأصله عي وشي، ولا يقتصر على العين والشين إلا مع وصله بكلام، فلو لم يوصل لم يكن بد من هاء السكت فيقال: عه وشه وقه.

قوله: (**بدليل رجوعها في التثنية وفعل المتكلم**). أراد بالتثنية الفعل المبني للإثنين نحو عيا وشيا، وبفعل المتكلم المضارع نحو: أعي.

قلنا: المتميزة احترازاً من صرير الباب وأصوات البهائم.

وقلنا: المسموعة احترازاً من الكتابة.

والشيخ أبو عبد الله والنحاة يعتبرون الإفادة، فكأنهم أرادوا بذلك الكلام الاصطلاحي لا اللغوي، وذلك متفق عليه.

واعلم أن القائلين بإثبات الكلام النفسي فريقان، فريق ينكرون كون هذا المسموع كلاماً ويدعون أن تسميته كلاماً مجاز، وهذه مباهتة، وفريق يعترفون بأن هذا المسموع كلام ويدعون إثبات كلام آخر قائم بالنفس ويجعلون هذا الاسم مشتركاً بينهما، وهذا أيضاً بعيد عن التحصيل؛ لأن من ينفي الكلام النفسي كيف يسلم أن الاسم موضوع عليه بالاشتراك.

وأيضاً فالعرب لا يعقلون الكلام النفسي/٣٦١/ فضلاً عن أن يضعوا له عبارة أو يشركوا بينه وبين غيره فيها.

يوضحه أنه إذا أطلق الكلام فإنما تسبق أفهامهم إلى هذا المسموع.

قوله: (أرادوا بذلك الكلام الاصطلاحي لا اللغوي).

يعني المصطلح عليه في عرف النحاة، فإن المتكلمين حدوا الكلام لغة ولا يفرقون بينه وبين الكلمة، والنحاة لهم اصطلاح آخر فيجعلون الكلمة هي اللفظ الذي وضع لمعنى مفرد، والكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد، ويشترطون فيه الإفادة، فالكلمة كزيد، والكلام نحو: زيد قائم، وعند النحويين أن هذا الذي ذكروه هو معنى الكلمة والكلام لغة، وأن الذي ذكره المتكلمون هو اصطلاح لهم، ورجحه الرازي لأن النحاة نقلوه عن أئمة اللغة كسيبويه.

قوله: (وهذه مباهتة).

هذه عبارة ركيكة يستعملها المصنف وغيره وليس للبهت هنا معنى، وأما المفاعلة منه فأبعد لأن البهت مصدر بهته إذا قال عليه مالم يفعل.

قوله: (لأن من ينفي الكلام النفسي)... إلى آخره. يقال: لا يحسن منك أن تحكم عليه بالبعد لعدم تسليم الخصم له لأن هذا لا يعد وجهاً في بعده.

وأما المتكلم: فهو عندنا فاعل الكلام بدليل أن من علمه فاعلاً للكلام علمه متكلماً، ومن لم يعلمه فاعلاً للكلام لم يعلمه متكلماً.

ولهذا أضافت العرب كلام الممرور إلى الجن لما اعتقدوا أن الجن تفعله، فهو كسائر أسماء الفاعلين.

وقالت المجبرة: هو من قام به الكلام،

قوله: (**كلام الممرور**).

يعني المصروع لأن سبب ذلك غلبة المرة عليه لا ما يعتقده العوام من مداخلة الجن له، وهذه مسألة خلاف بين المتكلمين، فالجمهور أن الكلام للمصروع، والصرع الذي يصيبه لكثرة مرة البلغم وغيرها، ويزول العقل في تلك الحال حكمة من الله تعالى وعدلاً، ويتكلم في تلك الحال بما يسمع منه ويفعل ما يفعل بجوارحه، وقال الشيخ أبو الهذيل وابن الإخشيد وغيرهما: إن ذلك كلام الجن.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والأصح أنه يجوز حصول ذلك من الجن، فيتكلم الجني بلسان نفسه ويحرك حينئذ لسان المصروع، وأما حركة جوارحه فإمكان كونها من الجن مما لا مانع منه.

قلت: وقد تقوم قرائن على ذلك، منها ما صح لنا عن الثقة أن كلام المصروع قد يكون بلغات لا نعرفها متعددة متنوعة، وقد يجري من الكلام حينئذ ما لا يمكن أن يكون منه وغير ذلك، ويمكن أن يحتج بقوله تعالى: ﴿كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة:٢٧٥]. فإن الغرض به المصروع، لكن تأوله جار الله بأنه ورد على ما يعتقد العرب في زعماتهم أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع، وإذا لم يكن ذلك مستحيلاً فلا وجه للتأويل، وليس زعمهم لذلك يقضي أن يورده الله في معرض التقرير له.

قوله: (**وقالت المجبرة: هو من قام به الكلام**). أما برغوث منهم فيجعل الكلام صفة ذاتية، فالمتكلم عنده المختص بتلك الصفة، وأما باقيهم فما ذكره المصنف حد المتكلم عندهم.

وهذه إحالة لأنهم يحدون الكلام بأنه أيضاً ما قام بالمتكلم، على أنا سنذكر الكلام النفسي ونبين أنه لو ثبت لما صح على الباري تعالى.

وأيضاً، فليس للمتكلم بكونه متكلماً حال تعلل بمعنى وإلا وجب صحة العلم بتلك الحال قبل العلم بما يؤثر فيها كسائر ما يوجب حالاً؛ ولأنه لا طريق إلى إثبات هذه الحال البتة، والذي يجده أحدنا من نفسه هو قدرته على الكلام، أو علمه بترتيب حروفه أو كيفيَّة إيرادها أو العزم عليها أو التفكر فيها أو القصد إلى إيرادها، ولأنه لو كان للمتكلم حال وقدرنا تضاد الحروف وأنه خلق لأحدنا آلتان لاستحال أن ينطق بحرفين ضدين؛ لأنه كان يحصل عل حالين ضدين.

وعلى الجملة، فإذا أبطلنا الكلام النفسي صح أن حقيقة الكلام والمتكلم ما قلناه.

قوله: (**وهذه إحالة**). يعني بكل من المجهولين إلى الآخر، وهذا يرد عليهم إن قصدوا طريقة التجديد، وأما إذا أرادوا بيان مذهبهم فلا وجه لما ذكروه.

واعلم أن الذي عليه جمهور الزيدية والمعتزلة أن الكلام من قبيل الأصوات إلا أنه أصوات مخصوصة متميزة كل جزء منه يتميز عن الآخر، وذلك نحو زيد فإن الزاي متميز عن الياء، والياء عن الدال، والخلاف في ذلك مع الشيخ أبي علي والأشعرية والكلابية فإنهم جعلوا الكلام زائداً على الأصوات باقياً، وأبو علي والأشعرية قالوا بذلك شاهداً وغائباً وإن خالفهم في ذلك الأمر الزائد ما هو، والكلابية قالوا بذلك في الغائب لا في الشاهد فكقول الجمهور.

قوله: (**وأيضاً فليس للمتكلم بكونه متكلماً حال**).

هذا عين ما خالفت فيه المجبرة، فإنهم يذهبون إلى أن كلامه صفة له تعالى كقولهم في القدرة والعلم والحياة، فالمتكلمية عندهم كالقادرية والعالمية، ويختلفون هل المتكلمية مزية موجبة عن معنى هو الكلام، أو هي نفس المعنى كاختلافهم في القادرية والعالمية سواء.

قوله: (**أولأنه لو كان للمتكلم حال**)... إلى آخره. يعني لأنه يلزم أن يكون حالاً للجملة كالقادرية والعالمية إلا أن بناء الدليل على تقدير المضادة مع عدم حصولها ليس بالقوي.

فإن قيل: هلا كان المتكلم من حلّه الكلام أو حل بعضه أو أثر في آلته أو احتاج إليه أو قام به، أو لأنه كلام، قلنا: أكثر هذه باطل بالاتفاق.

ويبطل الأول والثاني أنه كان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم والمبعوث بالرسالة والقاذف و المستحق للذم والمدح، وكذلك في الصدى لأن الكلام قد يحله كما يحل اللسان، وكان يلزم أن تكون الشجرة هي التي كلمت موسى عليه السلام، على أن أقل الكلام حرفان، ولا يكاد يوجد حرف إلا ومخرجه خلاف مخرج الآخر.

ويبطل الثالث أنه لا معنى لكونه أثر في آلته إلا أنه يضاد الخرس والسكوت عليها وسنبين أنه لا ضد للكلام.

قوله: (**أكثر هذه باطل بالاتفاق**).

لعله يريد ما عدا كونه من قام به، وقوله: أو لأنه كلامه غير مستقيم، وما معنى أن المتكلم يسمى متكلماً لأن الكلام كلامه، وهو غير بعيد لكن ركت العبارة ويجاب بأن يقال: وإنما يكون الكلام كلامه، فإن من جهل ما يكون له المتكلم متكلماً جهل ذلك أيضاً، ولا تعرض لإبطال أنه من قام به لأنه سيأتي الكلام عليه مبسوطاً.

قوله: (**وكذلك في الصدى**).

قال الجوهري: الصدى الذي يجيبك بمثل صوتك في الجبال وغيرها يقال: صم صداه، وأصم الله صداه أي أهلكه، لأن الرجل إذا مات لم يسمع الصدا منه شيئاً فيجيبه.

قوله: (**ولا يكاد يوجد حرف إلا ومخرجه غير مخرج الآخر**).

أما أهل علم التصريف فقد يذكرون في حروف متعددة أنها من مخرج واحد، كقولهم في الهمزة والهاء والألف إنها من أقصى الحلق، وفي الحاء والعين إنهما من وسطه ونحو ذلك، ومنهم من يجعل المخرج متفاوتاً تفاوتاً يسيراً، وعن بعض علماء العربية مثل كلام المصنف، وهو أن ما ذكره أهل التصريف على سبيل التقريب، وفي الحقيقة أن لكل حرف مخرجاً على حياله.

ويبطل الرابع أن السائل إن أراد بحاجته إليه أنه حلّه فقد أبطلناه، أو أنه الذي فعله فهو الذي نقول، أو أنه مضمن له لم يصح؛ لأن معنى التضمين هو أن لا تحصل الذات إلا على صفة، ولا تحصل على تلك الصفة إلا إذا حصلت على صفة أخرى، ولا تحصل على تلك الصفة إلا لمعنى، فتكون تلك الذات مضمنة بذلك المعنى كالجوهر والكون، وهذا غير ثابت في الكلام والمتكلم وإلاَّ لم يصح أن يخلو أحدنا عن الكلام.

قوله: (**كالجوهر والكون**). يعني فإن الجوهر مضمن بالكون لأنه لايوجد إلا متحيزاً، ولا متحيزاً إلا وهو كائن في جهة.

فائدة:

المتكلمون يقسمون حاجة الأمور بعضها إلى بعض قسمين، حاجة أصلية وهي الأكثر، ويسمونها حاجة مواجهة كحاجة المعلول إلى العلة والفعل إلى الفاعل والمسبب إلى السبب، الثاني حاجة التضمين وتسمى حاجة التبعية، ومعناه أن يتوقف ثبوت أمر على آخر ليس للحاجة إليه ولكن للحاجة إلى أمر آخر ذلك الأمر يحتاج إليه / ٦٢/ ، وله صورتان أحدهما ما ذكر في الجوهر والكون، الثاني: ما بين الرطوبة والاعتماد السفلي، فإنه إذا صادف حدوثه حدوثها لزم وصار باقياً وهو في الأصل غير باق لكن بقي لتلك المصادفة، فلو لم تكن الرطوبة حادثة لم يلزم كما إذا ألقيت جسماً خفيفاً في ماء ثم أحدثت فيه اعتماداً فإنه لا يلزم، وشرط بعضهم كون فاعل الاعتماد والرطوبة الله تعالى، وبيان حاجة التضمين هنا أن الرطوبة توجب انغماز المحل عند حدوثها ولا تنغمز إلا مع تدافعه، واندفاعه لا يكون إلا بالاعتماد، فلما كان حكم الرطوبة يلازم حكم الاعتماد، وحكم الاعتماد يتفرع على ثبوته كان بينهما حاجة التضمين، هكذا ذكروه وليتأمل.



فصل/ والذي يعرف إضافة الكلام إلى المتكلم في الشاهد

إما أن نشاهده يصدر منه أو نعلم وقوفه على قصده وداعيه أو يخبرنا الصادق بذلك.

والذي يعرف إضافة الكلام إلى الباري هو أن يقع على وجه لا يتأتى من القادرين بالقدرة إيقاعه عليه، كأن يوجد في الحصى والشجر، أو يخبرنا نبي صادق بأنه كلام الله، وبهذا يعلم أن القرآن كلام الله؛ لأنه لولا السمع لجوزنا أن يكون من فعل غير الله تعالى، فإنه ليس من ضرورة المعجز أن يكون /٣٦٢/ من فعل الله تعالى.

فصل/ لا خلاف بين الناس في أن القرآن كلام الله، وإنما اختلفوا في القرآن ما هو؟

فقال جمهور أهل العدل: هذا المتلو في المحاريب، المكتوب في المصاحف، المسموع من ألسنة القارئين، وبهذا قال بعض القائلين بقدم القرآن كالكراميَّة والحنابلة وأصحاب الحديث.

(**فصل:** قوله: (**والذي به يعرف إضافة الكلام إلى المتكلم في الشاهد إما أن نشاهده يصدر منه ونعلم وقوفه على قصده وداعيه**).

فيه نظر لأن مشاهدتنا لصدور الكلام منه كافية في معرفة إضافة الكلام إليه، ولو لم يقف على قصده وداعيه ككلام الساهي والنائم، وأهمل المصنف وجهاً ثالثاً وهو الخبر المتواتر بصدور كلام من متكلم معين فإن هذه طريق واضحة.

قوله: (**فإنه ليس من ضرورة المعجز أن يكون فعلاً لله**).

يعني بل وقوعه من القادر بقدرة على وجه لا يتأتى من غيره من القادرين بقدرة إيقاعه عليه كاف في إعجازه، ويكون المعجز في الحقيقة إقداره على ذلك.

(**فصل: لا خلاف بين الناس في أن القرآن كلام الله وإنما اختلفوا في القرآن ما هو هذا؟**)

الذي ذكره المصنف كما ترى، وغيره يأتي بالخلاف على وجه آخر ويجعل محل الاتفاق أن هذا المتلو هو القرآن، ومحل الخلاف هل القرآن هذا كلام الله أم لا. وهذا أولى مما ذكره المصنف. قال بعض الشارحين [الإمام يحيى عليه السلام]: فالذي عليه أهل العدل بل جميع الفرق المقرة بنبوة محمد صلى الله عليه أنه كلام الله ووحيه وتنزيله، أي كلامه عرفاً لا لغة، لأن

وقد شيخنا أبو علي وأبو الهذيل بمقالة الجمهور، لكن جعلوا الكلام من قبيل الحروف لا من قبيل الأصوات، فجعلوه جنساً غير الصوت مسموعاً مع الصوت وباقياً دون الصوت، وإنما قالوا بهذا لئلا يلزم أن يكون التالي قد فعل مثل كلام الله تعالى، وهذا غير لازم؛

المتكلم لغة المحدث للكلام ومخرجه من العدم إلى الوجود، والمتلو ليس كذلك بل المحدث له والمتكلم به هو المتفوه به، وهو الذي يمدح على قراءته ويذم ويثاب ويعاقب بحسب اختلاف الأحوال والمتكلم في العرف من كان منشأ أصل ذلك الكلام ونظم ألفاظه منه، وإن احتذى غيره على ذلك ونطق به كما نطق به المبتدئ، وذلك ظاهر كما يقال في القصائد المنسوبة إلى الشعراء والخطب المنسوبة إلى الخطباء، والرسائل المبتكرة لقوم ويحكيها عنهم آخرون، فما هذا حاله ينسب في عرف اللغة إلى المبتدئ لا إلى الحاكي، والقرآن كلام الله بهذا المعنى. وخالف في ذلك الأشعرية والكلابية والمطرفية والباطنية، فهؤلاء جميعاً قالوا: هذا القرآن ليس بكلام الله تعالى لغة ولا عرفاً، ثم افترقوا فقالت الأشعرية: كلام الله معنى قديم قائم بذاته والمتلو عبارة عنه، ومثله قالت الكلابية إلا أنهم أبدلوا لفظة قديم بأزلي، ولفظة العبارة بالحكاية.

وقالت المطرفية: كلام الله صفة قائمة بقلب ملك يقال له ميخائيل.

فبعضهم قال: إن الله أجبر الملك عليه.

وبعضهم قال: إن الملك صَفَتْ طبيعته وخلصت جوهريته واستنبط القرآن، والذي بيننا حكاية ذلك.

وقالت الباطنية: هو كلام الرسول حصلت معانيه بالفيض من النفس الكلية إلى نفسه الجزئية فصاغ هذا القرآن وهو لفظه.

قوله: (**وقد شيخنا أبو علي وأبو الهذيل**)... إلى آخره.

ظاهر كلامه أنهما لا يثبتان ذلك المعنى إلا مع الكلام المسموع، وأبو علي مصرح بأن القرآن إذا كان متلواً حل ذلك المعنى مع الصوت، وإذا كان مكتوباً حل مع الكتابة، وإذا كان



لأن التالي يفعل مثل ذلك محتذياً، وليس من احتذى على فعل غيره يقل قد فعل مثله، فـإن من أنشد قصيدة امريء القيس لا يقل: قد جاء بمثلها، فبطل ما توهموه.

وقل جمهور المجبرة: كلام الله تعالى معنى قديم قائم بالنفس.

واختلفوا في هذا المتلو، فقالت الكلابية: هو حكاية كلام الله فألزمهم أصحابنا أن تكـون الحكاية قديمة أو يكون المحكي محدثاً؛ لأن الحكاية والمحكي واحد، ولما رأت الأشاعرة وقوع هذا الإلزام قالوا: هو عبارة كلام الله لينفصلوا عن هذا الإلزام وما علموا أنه لازم لهم أيضاً؛ لأن العبارة لا بد أن تكون من جنس المعبر عنه،

محفوظاً فمع الحفظ فيجعله موجوداً في المحل بغيره كما أوجب وجود الجوهر في جهة بالكون.

قوله: **(من جنس واحد)**. يعني وإذا اتحدت الجنسية لم يصح الافتراق في قدمٍ ولا حدوث، وذلك لأن الحكاية مأخوذة /٦٣/ من المحاكاة وهي المشابهة.

قيل [الفقيه قاسم]: ودخول الحكاية في الأقوال إن أريد المعنى لم يعتبر فيها المماثلة، وإن أريد القول لم يكن بد من المماثلة، ومسألتنا من هذا القبيل، وأما الحكاية في الأفعال فتدخل في المتماثل كقولك: هذا السواد يحاكي هذا، وفي المختلف كهذه الكتابة تحاكي هذه مع اختلاف اللفظ، وفي المتضاد كهذه المشية تحاكي هذه مع تضادهما.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وإذا أطلقت حكاية القول فشرطها اتفاق اللفظ والمعنى، وذلك نحو تلاوتنا القرآن وروايتنا للأحاديث، وشروط حكاية القول مطلقاً قصد الحاكي ذلك، وأن يأتي به معرباً لا ملحوناً، وألا يرويه مطلقاً إن كان مقيداً، ولا مقيداً إن كان مطلقاً، بل يأتي بالكلام كما قيل.

وأبو هاشم هو الذي شرط عدم اللحن، وقال غيره: إن غير اللحن معنى المحكي خرج عن كونه حكاية وإلا فلا.

قوله: **(لأن العبارة لا بد أن تكون من جنس المعبر عنه)**.

وإنما فصل أهل اللغة في التسمية بين العبارة والحكاية من حيث أن الحكاية ترد بلفظ المحكي والعبارة ترد بلفظ غير لفظ المعبر عنه.

وسبيلنا أن نبين أولاً أن الكلام من جنس الحروف والأصوات ثم نبطل الكلام النفسي، ثم ندل على أن هذا الكلام الذي بيننا هو كلام الله تعالى، ثم ندل على أنه محدث، وبذلك يتم الغرض في هذا الباب.

قيل [الفقيه قاسم]: ولا يدخل إلا في القول، فإن أطلقت أو قصد العبارة عن اللفظ فلا بد من التماثل كالحكاية، وإن قصد عن المعنى لم يُعتبر إلا تحصيله لا تماثل الألفاظ، ومثال الحكاية للمعنى والعبارة عنه قول بعضهم:

إني من النفر الثلاثة حقهم ... أن يرحموا الحوادث الأزمان
مثر أقلّ وعالم مستجْهَل ... وعزيز قوم ذل للحِدْثان

حكاية لمعنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ارحموا ثلاثة عزيز قوم ذل وغني قوم افتقر وعالماً يلعب به الحمقى»[1] وعبارة عنه.

قوله: (**أن نبين أولاً أن الكلام من جنس الحروف والأصوات ثم نبطل الكلام النفسي**).

يقال: لم تفعل هكذا بل قدمت إبطال الكلام النفسي ـ شاهداً وغائباً وجعلت بيان كون الكلام من جنس الحروف والأصوات ضمنياً.

(١) ـ رواه بلفظه في كنز العمال (ج/١٥/رقم/٤٣٢٩٩).



القول في إبطال الكلام النفسي شاهداً وغائباً

أما في الشاهد فالمعقول من الكلام هو هذه الحروف والأصوات بدليل أن من علمها وصفها بأنها كلام وإن جهل المعنى النفسي، ومن جهلها لم يصفها بأنها كلام، وإن علم المعنى النفسي.

وبعد: فلا بد من القول بصحة إدراك المعنى النفسي.

فيقال: أرأيتم لو خلق الله فينا إدراكه هل كنا ندركه بصفة الحروف والأصوات حتى يكون مترتباً مفيداً متواضعاً عليه، فهذا إقرار بأنه من جنسها أو كنا ندركه على صفة غير هذه فما هي وكيف يكون كلاماً دون غيره من معاني النفس وبماذا يتميز عن غيره.

وبعد: فللمعنى إذا لم يكن مدركاً ولا موجوداً من النفس فالدليل عليه إما صفة توجبها أو حكم يصدر عنه، وقد قررنا أنه لا صفة للمتكلم بكونه متكلماً ولا حكم، ومعلوم أن هذا المعنى النفسي غير مدرك ولا موجود من النفس، فثبت أنه لا طريق إليه.

قالوا: أوليس أحدنا يجد من نفسه أنها طالبة إذا أراد أن يأمر غيره بشيء لذلك الشيء سواء وجدت الحروف والأصوات أم لا، فذلك الطلب هو الأمر والأمر هو أحد أنواع الكلام.

قيل لهم: الطلب الذي يجده أحدنا من نفسه هو إرادة ذلك الشيء بدليل أنه لا يصح أن يقول: طلبت وما أردت ولا العكس، ولا شك أن الإرادة تثبت وإن لم توجد الحروف والأصوات، بل لا تكون الحروف والأصوات أمراً إلا بالإرادة ليفترق الحال بين الأمر والتهديد والإباحة والتحدي.

(القول في إبطال الكلام النفسي شاهداً وغائباً)

قوله: (وبعد فلا بد من القول بصحة إدراك هذا المعنى النفسي).

لعله يريد على قاعدتهم في كون الإدراك معنى لأنه يلزم إذا وجد الإدراك الذي هو معنى لشيء ألا يتوقف إدراكه على شرط، لأن هذا حكم العلل، وفي هذا الاستدلال ركة ورقة ولقد كان مستغنياً عن إيراده بما هو أوضح منه وأوصل إلى مراده.

وقولهم إن ذلك الطلب هو الأمر باطل؛ لأن أحدنا يجد نفسه طالبة لفعل من الأفعال ولا يوصف بأنه آمرٌ به مالم يقل: افعل؛ لأنه قد اتفق العقلاء من أهل اللغة على أن الأمر من قبيل الأقوال، وقد ادعى أهل العناد منهم أن هذا الطلب النفسي يوصف بأنه قول، ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد سهلت مكالمته، وقيل له: فهلا جعلت العلم والشهوة من قبيل الأقوال؟

وبعد: فعند الخصوم أن السيد إذا أراد أن يظهر عصيان عبده له فإنه يأمره ولا يجد نفسه طالبة للفعل؛ لأن وقوع الفعل ظهور كذبه، فقد حصل الأمرين من دون طلب.

قالوا: الدليل على الكلام النفسي أن أحدنا إذا أراد الكلام وجد في نفسه معنى، فذلك هو الكلام.

قيل لهم: الذي يجده في نفسه هو تصور الكلام والعزم عليه والعلم بترتيب حروفه والتفكر في كيفيَّة إيراده، وكل هذه كما يجدها أحدنا من نفسه قبل الكلام يجدها أيضاً قبل الكتابة وقبل البناء والسفر، فهلا كانت الكتابة والبناء والسفر معاني في النفس.

قالوا: العرب تقول: في نفسي كلام وقال تعالى﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة:٨]، وقال: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ [الملك:١٣]، وقال الأخطل[1]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قيل لهم: لا يصح التوصل بالعبارات إلى المعاني، لأن المعنى يجب أن يعقل أولاً ثم يعبر عنه،

قوله: **(لا يصح التوصل بالعبارات إلى المعاني)**.

يرد هنا سؤال وهو أن يقال: ألستم توصلون بالحدود وهي عبارات إلى معنى المحدود، وبالأدلة وهي عبارات إلى العلم بالذوات المستدل عليها؟

وأجيب: بأن الذي جوزناه كون العبارات تعرف بها معاني ثابتة في نفس الأمر لكن جهلها

---

(١) ـ غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو، من بني تغلب، أبو مالك، شاعر مصقول الألفاظ حسن الديباجة، اشتهر في عصر بني أمية بالشام وأكثر من مدح ملوكهم، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم، جرير والفرزدق والأخطل، نشأ على المسيحية في أطراف الجيزة بالعراق واتصل بالأمويين فكان شاعرهم، وتهاجا مع جرير والفرزدق، وفاته (٩٠هـ)، (أعلام: ج/٥/١٢٣).

فما عندكم لولم تخلق العرب، أو خلقوا فرساً بماذا كنتم تعلمون الكلام النفسي علـى أن معنى قولهم: (في نفسي كلام) أي العزم عليه، والعلم بكيفية ترتيبه ونحو ذلك مما قـلمناه، وكما يقولون: (في نفسي كلام) ويقولون في نفسي الحج وبناء دار والسفر ونحو ذلك، فهـلا جعلت معاني في النفس.

وأما قوله تعالى: ﴿يقولون في أنفسهم﴾ ونحوها، فلن يعدو ما ذكرناه من عزمهم على إيراد هذا القول وتفكرهم في كيفيَّة إيراده واعتقاد مقتضاه، ونحو ذلك، وقد قيل إنهم يظهرون هذه الأقوال في ما بينهم على حد لا يسمعها غيرهم ويوصف ذلك بأنه سر وبأنه قول في النفس، ألا ترى أن أحدنا إذا كلم نفسه بحيث لا يسمعه أحد وصف بأنه سر، وقيل: فلان يحدث نفسه ويقول في نفسي وأشباه ذلك.

يوضحه أنه لو كان كما زعم الخصم من أن الذي في النفس يسمى كلاماً وقولاً للـزم إذا أخطر أحدنا/٣٦٤/ بباله أن يطلق امرأته أو يعتق عبده أن تطلق، أو يعتق؛ لأنه قد قال: أنـت طالق، ولكنه قال سراً ولا فرق بين السر والجهر في ذلك كما لو لفظ به في الخلاء.

جاهل فعرف بالحد والدليل ما هو ثابت، وليس كذلك مـا ذكـرتم فـإنكم تريـدون إثبـات ذوات لما تثبت بالعبارة لا على جهة التحديد ولا على جهة الاستدلال.

قوله: (**فما عندكم لو لم يخلق الله العرب**).

يرد هنا سؤال وهو أن يقال: إن هذا الذي قدحت به اختلال العكس والعكس في الأدلـة لا يجب وإنما يجب فيها الاطراد؟

وأجيب: بأن لزوم العكس هنا من حيث أنه لا طريق إلى هذا المعنى إلا الكلام، فـإذا لم يقـع الكلام لزم ثبوت معنى لا طريق إليه هكذا ذكروا.

قوله: (**وأما قوله تعالى: ﴿يقولون في أنفسهم﴾** التلاوة ﴿وَيَقُولُونَ﴾.

قوله: (**للزم إذا أخطر أحدنا بباله أن يطلق امرأته**)... إلى آخره. يقال: ليس هذا بـلازم لأن الشارع علق وقوع ما ذكرنا باللفظ الذي هو حكاية أو عبارة عندهم.

وأما بيت الأخطل فلا يوثق به؛ لأنه كان نصرانياً فلا نأمن أن يكون دسٌ لأهل الزيغ ما يوافق مذهبهم، وكيف يوثق بكلام نصراني في أن القرآن معنى قائم بذات الباري، وأقل ما يتوصل بذلك إلى نفي كونه معجزاً للنبيء عليه السلام ومختصاً به، وإلى أن الذي جاء به محمد ليس بكلام الله.

قوله: (**لأنه كان نصرانياً**).

اعلم أنه إنما يحتج من كلام أهل اللغة بما أوردوه لمعنى من المعاني، فيستدل بذلك على أن اللفظ موضوع لذلك المعنى ولا يعتبر في الاحتجاج بذلك عدالة اللافظ به.

وأما إذا نقل الناقل أن اللفظ الفلاني عند أهل اللغة موضوع لما هو كذا فلا بد في قبول ذلك من عدالة الراوي وكونه موثوقاً بحفظه، والذي ذكره الأخطل ليس من أي الوجهين إنما يقضي بأنه يذهب / ٦٤/ إلى أن الكلام معنى في الفؤاد، وسواء كان عدلاً أو غير عدل، فليس قوله بحجة مع أنه كان كافراً كفراً صريحاً، ومما ينسب إليه من الشعر:

فلست بصائم رمضان عمري ... ولست بآكل لحم الأضاحي

ولست بقائم كالعير يدعو ... قبيل الصبح حي على الفلاح

ولقب الأخطل من قولهم: رجل أخطل إذا كان طويل الأذنين، وإذا كان أيضاً بذيء اللسان، ويقال: إنه لقب بذلك لأن ابني جعيل وأمهما تحاكموا إليه فقال:

لعمرك إنني وابني جعيل ... وأمهما لإنسان لئيم

فقالوا له: إنك لأخطل، فغلب عليه ذلك.

قوله: (**وأقل ما يتوصل بذلك إلى نفي كونه معجزاً**).

أي إلى نفي كون هذا القرآن المتلو معجزة لأنه ليس بكلام الله في الحقيقة بل كلام الله غيره وفيه نظر، ويلزم منه أن كل من قال من علماء الإسلام بأن كلام الله معنى قائم بذاته يلزمه نفي الإعجاز وليس ذلك بلازم لهم.

وبعد: فلو كان الذي يجده أحدنا في نفسه كلاماً لما صح منا وصفه بأنه ساكت حتى يعلم أنه ليس في نفسه كلام، ولكان إذا حلف بطلاق امرأته ما قلت شيئاً، مع أنه قد وجد في نفسه ذلك أن تطلق وإن لم يلفظ به.

قالوا: أليس السيد يشير إلى عبده فيفهم مراده ويجب امتثاله، وكذلك الأخرس يجب وقوع طلاقه وعتاقه وكفره وإيمانه، ويصح منه القذف، فدل ذلك على أن الكلام في النفس.

قيل لهم: هذا بناء منكم على أن الفهم والطلاق والعتاق والكفر ونحو ذلك لا يقع إلا بالكلام، ونحن نجيز وقوعها بغير الكلام.

قالوا: لو كان الكلام من قبيل الحروف والأصوات لكان كل صوت كلاماً.

قيل لهم: لا يلزم ذلك كما لا يلزم إذا كان المشي من قبيل الحركات أن تكون كل حركة مشيئاً، وإذا كانت الكتابة من قبيل التأليف أن يكون كل تأليف كتابة.

قوله: (**لما صح منه وصفه بأنه ساكت**)...إلى آخره.

يقال: إن لهم يجيبوا بأن الساكت عبارة عمن لم ينطق بالأحرف هذه، فحينئذٍ لا يلزمهم ما ذكره.

قوله: (**ولكان إذا حلف بطلاق امرأته**)... إلى آخره.

يقال: إن مراده ما أتيت بلفظ وكلام منتظم من الأحرف، والعبرة في الحنث بالقصد.

قوله: (**ويصح منه القذف**).

فيه نظر لأن القذف لا يصح منه ولا يثبت إلا بأن ينطق به تصريحاً أو كناية أو تعريضاً.

قوله: (**ونحن نجيز وقوعها بغير الكلام**). يعني من إشارة أو كتابة.

قوله: (**لا يلزم ذلك**).

يعني لأن الصوت جنس أعم غير مساو للكلام كالحيوان والإنسان، فإنه ليس يلزم من كون الإنسان من قبيل الحيوان أن يكون كل حيوان إنساناً.

قالوا: أقل ما يكون الكلام عندكم من حرفين، ولا بد أن يعدم الأول عند وجود الثاني والكلام من حقه أن يكون موجوداً دفعة واحدة.

قيل لهم: أما من سلم منكم كون الحروف والأصوات كلاماً فلا يمكنه إيراد هذا السؤال، وأما من لا يسلم فيقال له: ولم زعمت أن من حق الكلام أن يوجد دفعة واحدة، ثم يرد عليه السؤال في العبارة والحكاية.

فيقال: من حقها أن تكون موجودة دفعة واحدة، وجوابه جوابنا، قالوا: يدل على الكلام النفسي هذه العبارة.

قيل لهم: إذا كان لا علقة بينها وبينه لم يكن بأن يدل عليه أولى من غيره من المعاني القائمة بالنفس؛ إذ لا مخصِّص لشيء دون شيء.

فصل/ وأما إبطال الكلام في حق الباري تعالى

فهو أنه لا طريق إليه كما تقدَّم.

وبعد: فلو كان متكلماً بكلام قديم وكان ما يفعله من العبارة دليل على ذلك المعنى لكان إذا قال أحدنا لغيره: اشرك بالله أن يكون الله تعالى قد أمر بالشرك؛ لأن هذه العبارة دليل على المعنى القائم بذات الله تعالى، وليس صدورها منَّا يمنع كونها دلالة؛ لأن الأدلة لا تختلف دلالتها باختلاف الفاعلين.

قوله: (**إذا كان لا علقة بينها وبينه**). يعني لكونها ليست مؤثرة فيه ولا هو بمؤثر فيها ولا بينهما تلازم، فإنه يصح وجوده من دونها، فما الوجه في دلالتها عليه.

(**فصل**: قوله: (**وأما إبطال الكلام في حق الباري تعالى**). يعني الكلام النفسي.

قوله: (**وكان ما يفعله من العبارة دليلاً على ذلك المعنى**).

يحتمل أن يكون حرف المضارعة في يفعله هو الياء للغائب والضمير عائد إلى الله تعالى ويكون المعنى ما يفعله من العبارة كالذي يحدثه في الحصى والشجر، ويحتمل أن يكون هو النون للمتكلم مع غيره ويكون المعنى ما نحدثه من التلاوة لما هو عبارة عن المعنى.

قوله: (**لكان إذا قال أحدنا لغيره**)... إلى آخره. فيه ركة ظاهرة فلا ينبغي أن يعول عليه.



على أن عندهم أنه لا فعل لنا وإنما نفعله نحن من العبارة هو من فعل الله تعالى، فلا يفترق الحال في دلالتها على الأمر القائم بذات الله تعالى بين أن يفعلها الله في أحدنا /٣٦٥/ وبين أن يفعلها في الحصى والشجر.وأيضاً فكيف يكون المسموع عبارة عن المعنى النفسي، وهو لا يفيد جميع ما يفيده المعنى النفسي، وكيف يكون دلالة عليه والحال هذه.

وبعد: فإما أن يكون المعنى النفسي أشياء كثيرة قائمة بذات الباري بعضها أمر وبعضها نهي وبعضها خبر، وهذا ظاهر الفساد وهم لا يقولون به أيضاً، وإما أن يكون كما يزعمون شيئاً واحداً وهو مع ذلك أمر ونهي وخبر واستخبار وتمن ودعاء، وهذا فيه من التهافت والبعد مالا يخفى، ولو ادعينا الضرورة في فساده لأمكن فإنه كيف يكون الشيء أمراً نهياً، وهل هذا إلا بمنزلة أن يكون الشيء سواداً بياضاً، وكيف يصح في الشيء الواحد أن يفيد الفوائد المختلفة، ولو كان شيئاً واحداً وهو مع ذلك توراة وإنجيل وفرقان لكان القرآن الكريم قد نزل على جميع الأنبياء، فلا يكون لمحمد به اختصاص، ولكان يصح وصف القرآن بأنه توراة وإنجيل ويمتنع وصف التوراة بالنسخ، بل يجب ذلك في كل كلمة من القرآن حتى يكون قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح:٢٩] توراة وإنجيل؛ لأن الكل شيء واحد.

قوله: (**وهي لا تفيد جميع ما يفيده المعنى النفسي**).

يعني لأن المسموع قد يكون خبراً أو أمراً مثلاً، والمعنى النفسي-يشتمل على جميع معاني الكلام الإلهي وأنواعه وجميع الكتب المنزلة عندهم.

قوله: (**وهذا ظاهر الفساد**).

يعني لأنه إذا كان اثباته معنى واحداً وشيئاً منفرداً فاسداً قد قامت الأدلة على فساده فأولى وأحرى إذا جعل أشياء كثيرة، ففساد ذلك يكون أظهر وأوضح.

قوله: (**وإما أن يكون كما يزعمون شيئاً واحداً**). اعلم أن الأشعرية والكلابية يتفقون على أن هذا المعنى النفسي غير حرف ولا صوت، وأنه مع ذلك قرآن وتوراة وإنجيل وزبور وغير ذلك من سائر الكتب، وأنه أمر ونهي وخبر ووعد ووعيد مع كونه معنى واحداً.

قوله: (**لكان القرآن الكريم قد نزل على جميع الأنبياء**).

وبعد: فلو كان الله متكلماً بكلام قديم لما كان ذلك المعنى ليختص ببعض المخاطبين دون بعض، فلا يكون الأمر بأن يتوجه إلى زيد أولى من غيره ولا أولى من النهي وسائر أنواع الكلام، حتى يكون مأموراً منهياً بشيء واحد دفعة واحدة؛ إذ لا اختصاص للمعنى القديم كالعلم والقدرة.

وبعد: فهذا الكلام القديم إما أن يوصف بأنه أمر فيما لم يزل ونهي وخبر كما يقوله جمهور الخصوم، وهذا قول ينبغي أن لا يكون لقائله تمييز؛ لأنه كيف يكون الشيء خطابا ولا مخاطب وأمراً ولا مأمور، وخبراً ولا مخبر، ولو صح هذا لكان يصح أن يكون الشيء وديعة ولا وديع وديناً ولا مدين، وكان يصح وصف الباري بأنه فاعل خالق فيما لم يزل، وإن لم يكن هناك خلق ولا فعل، وإما أن لا يوصف بشيء من ذلك فيما لم يزل كما ذهب إليه عبد الله بن سعيد منهم، فهو باطل بما قاله أصحابه له من أن الأمر والنهي والخبر أنواع الكلام، فلا يصح إثباته مع نفيها.

وبعد: فلو كان الله متكلماً بكلام قديم لما صح وصفه بأنه إن شاء أمر، وإن شاء نهى، وإن شاء قال، وإن شاء لم يقل، بل لا يوصف بالقدرة على شيء من الأقوال؛ لأنه كيف يصح ذلك، ولم يوجد فيما لم يزل، وكل مذهب أدّى إلى أن الله تعالى غير مختار في أمره ونهيه وخطابه فهو ظاهر السقوط والفساد.

وبعد: فإن الكلام لا بد أن يكون مفيداً وإنما يكون مفيداً بالمواضعة، وبأن يكون بعضه متقدماً على بعض، وكل ذلك لا يتأتى في المعنى القديم.

وقوله: (**ولكان يصح وصف القرآن**)... إلى آخره. مما يمكن المناقشة فيه لأن هذا إنما يلزم لو جعلوا النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن المتلو هو نفس المعنى، وهم لا يقولون بذلك وإن كان كلامهم غير متضح المعاني ولا متطابق المباني.

قوله: (**لما صح وصفه بأنه إن شاء أمر**)... إلى آخره.

يقال: بل يصح لأن المشيئة معلقة بإحداث هذا القول الذي هو عبارة.

قوله: (**وإنما يكون مفيداً بالمواضعة**)... إلى آخره.



وبعد: فلو كان متكلماً فيمالم يزل لكان هاذياً عابثاً؛ لأنه كيف يحسن أن يقول ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ [طه:١١، ١٢]، وليس هناك واد ولا موسى ولا نعلان، وهل هذا إلا في غاية السفه كما في الشاهد.

وبعد: فما ذكروه يقتضي أن يكون ٣٦٧/ب جميع القرآن مجازاً، وكذباً؛ لأنه كيف يقول فيما لم يزل كذبت قوم نوح وليس ثم تكذيب ولا مكذب، فلا بد أن يكون هذا خبراً عن الشيء لا على ما هو به أو مقدراً فيه ما به يصير مجازاً.

وبعد: فكان لا يصح وصف الله بالقدرة على أن يكلف شخصاً قط؛ لأن التكليف هو بالخطاب عندهم والخطاب إن كان موجوداً في مالم يزل فليس بمقدور، فكذلك التكليف؛ لأنه خطابٌ وإن كان غير موجود في الأزل فليس يصح حدوثه.

وعلى كل حال فيستحيل على أصلهم أن يكلف الله شخصاً زائداً على من كلفهم؛ لأن تكليفه لم يوجد في الأزل.

وبعد: فيقال لهم: ما دليلكم على أن الله تعالى يوصف بالكلام؟

فإن قالوا: الشرع دلنا على أنه آمرٌ ناه، قيل لهم: وكيف تعلمون صحة قول الأنبياء قبل أن تعلموا أن الله متكلم؟

فإن قالوا: علمناه بالمعجز.

قيل لهم: عندكم أن وجوب تصديقهم عند ظهور المعجز إنما يعرف بالشرع، فكيف عرفتم ذلك الشرع الذي دل على وجوب تصديق الأنبياء عند المعجز قبل أن تعلموا أن الله متكلم، على أن الشرع إنما دل على أنه متكلم بالكلام الذي هو حروف وأصوات يفعلها بحيث تسمع، وأنتم توافقون في أن ما هذا حاله فهو كلام فما دليلكم على المعنى النفسي.

يقال: هذا في الكلام الذي هو من جنس الحروف والمعنى الذي أثبتوه هو غيره.

قوله: (**لكان هاذياً عابثاً**). فيه نظر من جنس ما تقدم، وكذلك في قوله: (**يقتضي أن يكون جميع القرآن مجازاً**)... إلى آخره.

وبعد: فإذا جاز إثبات كلام قديم يخالف الحروف والأصوات فهلا جاز إثبات لون قديم يخالف هذه الألوان وليس هذا بأبعد من ذلك.

فصل/وبأكثر هذه الوجوه يبطل كونه متكلماً لذاته

كما ذهب إليه برغوث، ويختص هذا المكان أنه لو كان متكلماً لذاته لكان متكلماً بجميع أنواع الكلام؛ لأنه لا اختصاص لذاته ببعض دون بعض، فكأن يكون في كلامه الرفث والكذب، وسوء الثناء على نفسه والهذيان والأمر بالقبيح ونحو ذلك، فلا تقع الثقة بشيء من الشرع، وقد اعتصموا من هذا بأن قالوا إنه صادق لذاته.

قوله: (**فهلا جاز إثبات لون قديم**)... إلى آخره.

لهم أن يقولوا: إنا إنما أثبتنا الكلام القديم بأدلة لنا عليه، ولا يلزم من إثبات ما عليه دليل إثبات ما لا دليل عليه.

(**فصل: وبأكثر هذه الوجوه يبطل كونه تعالى متكلماً لذاته**).

قوله: (**كما ذهب إليه برغوث**). هو محمد بن عيسى أحد رجال الجبرية وعلمائهم، ولم يقل بمقالته هذه أحد غيره إلا من اتبعه من بعده.

قوله: (**لكان متكلماً بجميع أنواع الكلام**).

يقال: لا يلزم من كونه متكلماً لذاته إلا صحة كونه متكلماً بما ذكره لا وقوعه كما في قولكم إنه تعالى قادر لذاته، فيقدر على القبيح وغيره، ولا يلزم من ذلك وقوعه.

وأجيب: بالفرق فإن معنى كونه قادراً صحة الفعل منه لا وقوعه، ومعنى كونه متكلماً إيقاع الكلام لا صحته، فإنه لا يوصف من صح منه الكلام ولم يتكلم بأنه متكلم.

قوله: (**فكأن يكون في كلامه الرفث والكذب وسوء الثناء على نفسه والهذيان**).

عد هذه أنواعاً للكلام وليست بأنواعه المعروفة، وإنما ينبغي أن تعد من أقسامه وضروبه والرفث الفحش والقبيح من القول والثناء المدح، والمراد به هنا ضده من قبيل التجوز مع قيام القرينة وهي إضافة السوء إليه والهذيان التكلم بما لا يعقل.



قيل لهم: هذا هو مجرَّد المذهب، فكيف يدفعون به الإلزام؛ ولأن الصدق كلام مخصوص، فما لم يثبت كونه متكلماً لذاته لا يثبت كونه صادقاً لذاته؛ لأن الصدق نوع الكلام، على أن أصولهم في الجبر وغيره يسد عليهم طرق العلم بأنه تعالى صادق فضلاً عن أن يكون صادقاً لذاته.

وبعد: فلو كان متكلماً لكان أيضاً مكلماً لذاته؛ لأن المكلم أخص من المتكلم، فإذا كانت الصفة العامَّة للذات فكذلك الخاصة، ويصير ككونه عالماً بجميع الأشياء لذاته، فإنه يجب أن يكون عالماً بالشيء المعيَّن لذاته، وإذا كان كذلك لم يتوجه كلامه إلى بعض الموجودات دون بعض ولا إلى الموجود دون المعدوم، ولم يكن بأن يتكلم بالكلام على وجه أولى من وجه حتى يلزم أن يتكلم بكلامه جهرة.

ولا ينقلب هذا علينا في كونه تعالى عالماً لذاته فيقال: يجب أن يكون تعالى معلماً لذاته؛ لأنا نقول: ليس أحدهما عامَّة والأخرى /٣١٧/ خاصة حتى تدخل الخاصَّة تحت العامة، بل كل واحدة بمعزل عن الأخرى بخلاف المكلم والمتكلم.

وبعدُ: فلو كان متكلماً لذاته، لكان قائلاً لذاته فيما لم يزل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح:١] وإن لم يكن أرسل، وهذا صريح الكذب.

قوله: (**على أن أصولهم في الجبر**)... إلى آخره.

يقال: إنها تستد عليهم طرق العلم بصدقه إذا جعلوا الصدق والكذب من الأفعال، وأما مع جعل الصدق صفة ذاتية فلا تمنع من ذلك أصولهم الجبرية.

قوله: (**حتى يلزم أن يتكلم بكلامه جهرة**). يقال: كلمة جهرة ورآه جهرة أي جهاراً من غير إسرار، وقيل: المراد هنا من غير واسطة ولم يكن ذلك إلا لموسى.

قوله: (**لأنا نقول: ليس أحدهما عامة والأخرى خاصة**). كان الأحسن أن يقول: ليس أحدهما بعام والآخر بخاص، والمعنى أن العالم هو المختص بصفة لمكانها يصح منه الإحكام على بعض الوجوه، والمعلم هو المحاول لأن يكسب الغير علماً، فأحدهما بمعزل عن الآخر، وأما المتكلم فمعناه معنى المتكلم مع قيد زائد وهو أن يكون موجهاً لكلامه إلى الغير.

فإن قالوا: إن مراده سنرسل؛ لأن هذه طريقة أهل اللغة وعلى هذا، قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾[الأعراف:٥٠] أي سينادي.

قلنا: إنما يصح أن يقصد بالخبر عن الماضي الخبر عن المستقبل إذا كان الخبر محدثاً حتى يصح القصد إلى جعله خبراً عن شيء دون شيء، فأما وهو قديم أو من صفات الذات فلا يصح أن يصير كذلك بالقصد؛ لأنه بمنزلة من يقول أن العلم القديم يصير قدرة بالقصد.

ثم إن سلمنا أن المراد سنرسل، فكان يلزم أن لا تتغير فائدته إلى الآن حتى يكون قائلاً الآن إنا سنرسل وإن كان قد أرسل في الماضي فيلزم الكذب؛ لأنه كيف تتغيَّر صفة الذات بتغير الأزمان.

ولا ينقلب علينا هذا في أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد؛ لأن التغيُّر هناك هو في المعلوم لا في كونه عالماً.

فصل

وشبهتهم أنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيمالم يزل بكلام قديم أو لذاته، لكان أخرس أو ساكتاً كالشاهد.

والجواب: منع الجامع والعرف بأن الشاهد متكلم بآلة والخرس والسكوت إنما يطلقان على المتكلم بآلة.

قوله: (**فكان يلزم ألا تتغير فائدته**)... إلى آخره. ولا يلزم مثله على قولنا لأنه تعالى قال ذلك فيما مضى قبل الإرسال والإهلاك، ثم عدم ذلك الكلام وتقضَّى-وصار تعالى غير متكلم بذلك بعد الإرسال والإهلاك، وإذا تلوناه فالكلام لنا لا له.

(**فصل: وشبهتهم**)... إلى آخره.

قوله: (**إنما يطلقان على المتكلم بآلة**).

يعني أن المرجع بالخرس إلى فساد آلة الكلام وبالسكوت إلى تسكينها عنه هكذا يذكر الأصحاب، والمرجع في مثل هذا إلى أهل اللغة.



وبعد: فإذا اعتمد في ذلك على الشاهد فمعلوم أن الشاهد إذا لم يكن متكلماً بهذه الحروف والأصوات كان أخرس أو ساكتاً، فيلزم إذا لم يكن الباري متكلماً بها في مالم يزل أن يكـون أخرساً أو ساكتاً.

وبعد: فلا شك أنه تعالى أمرنا بأشياء دون أشياء، وأخبرنا بأشياء دون أشياء.

وبالجملة فهو متكلم في أشياء دون أشياء، فيلزم أن يكون تعالى أخرس أو ساكتاً عما لم يرد له فيه كلام.

وقد أجاب بعضهم بأن قال: الكلام القديم يستحيل تقديره على وجه آخر. وهـذا زلـل وخطل؛ لأنا إنما ألزمناهم ثبوت ضد الكلام في مالم يرد به كلام، ولم نلزمهم تقدير الكـلام على وجه آخر. على أن هذا تصريح بأنه لا يصح وصفه تعالى بأنه يصح أن يأمر بمالم يأمر بـه في مالم يزل.

وأجاب آخرون بما معناه أنه لم يخلُ شيء قط عن أن يكون لله فيه كلام فما أمر به أخبر أنـه أمر به وما نهى عنه، فقد أخبر بأنه نهى عنه، ومالم يأمر به فقد أخبر بأنه لم يأمر به. وهذا أشد تهافتاً؛ لأن من أمر بشيء لم يوصف بأنه مخبر بأنه أمر به، وكذلك من لم يأمر لا يوصف بأنـه أخبر بأنه لم يأمر، ولا شبهة عند أحد من أهل التمييز في أن الخبر يخالف الإنشاء، ولو صح ما قاله هذا لصح دخول التصديق والتكذيب في الأمر والنهي وتركهما.

وقولهم: إنه تعالى يعلم جميع الأشياء، وكل من علم شيئاً فلا بد أن يكون في نفسه خبر عنه يطابق قضيَّة علمه، فهو هذر لا حاصل له /٣٦٧/ ودعوى لا دليل عليها. أما أوَّلاً: فأحدنا يجـد نفسه غير مخبرة عن كثير مما يعلمه، ولولا ذلك لصح أن نقول لمن لقينا: صدقت أو كـذبت؛ لأنه ما من أحد إلا ويعلم أشياء. وأما ثانياً فنقول: لم كان الخبر مطابقاً للعلم في حقِّه تعالى دون الأمر، وهلا كان أمراً بما يعلمه وإن كان قبيحاً، وليس في ذلك أكثر من الأمر بالقبيح، فقـد جوزوا ما هو أعظم منه وهو إرادته وفعله.

وبعد: فكلامهم هذا مبني على أن الخرس والسكوت يضادَّان الكلام، ولسنا نسلمه وإنمـا المرجع بالخرس إلى فساد آلة الكلام، وبالسكوت إلى إمساكها وتسكينها عن الـتكلم مـع القدرة عليه، فلا يصح إطلاق الخرس والسكوت إلا على المتكلم بآلة.

وبعد: فكيف يضادان الكلام ومحلهما اللسان ومحله القلب، وعند الخصـــوم أن التضـــاد في حقنا لا يكون إلا على المحل.

وبعد: فلو ضاداه لما صح من الله إيجاد الكلام في لسان الأخرس مع بقاء الخرس ومعلوم صحة إيجاده فيه كما يوجد في الحصى والشجر.

وبعد: فالجماد ليس بمتكلم ولا أخرس ولا ساكت، وكذلك الصبي والبهيمة.

وبعد: فأحدنا يوصف بأنه متكلم بما في الصدى، وإن كان أخرس أو ساكتاً حال حصـــوله في الصدى.

وبعد: فقد ثبت أن المرجع بالخرس إلى فساد آلة الكلام، وذلك بأمور لا يشتبه الحال في أنها لا تضاد الكلام كالرطوبة المفرطة والجفاف المفرط ونحو ذلك.

وبعد: فلو خلق لأحدنا آللتان لصح أن يكون متكلماً بأحدهما وساكتاً بالأخرى، فلو كـــان الخرس والسكوت يضادان الكلام لتضادا أيضاً، فكان يحصل على صـــفتين ضـــدين عنـــد الخصم.

وبعد: فليس المعقول من السكوت إلا تسكين آلة الكلام، والذي يضاده هو الحركة لا الكلام ومتى رجعنا بالسكوت إلى أن لا يعقل الكلام مع القدرة عليه، فإن لا يفعل نفي ولا يصـــح مضادته لغيره.

وبعد: فلو كانا ضدين للكلام لصح إدراكهما بالآلة التي يدرك بها الكلام؛ لأن هذه ســـبيل الأضداد.

وبعد: فهم يعتمدون في مضادتها للكلام على الشاهد وهما في الشاهد إنما يضادان الكلام الذي هو الحروف والأصوات لا الكلام النفسي.

قوله: (**ومحله القلب**). يعني عندهم لجعلهم له معنى.

قوله: (**فالجماد ليس بمتكلم ولا أخرس ولا ساكت**).

يقال: إنما خلا عن الوصف بالكلام وضده لعدم مصححهما في حقه كما أن اللـون لما خـلا عن التحيز لم يوصف بحركه ولا سكون.



ومتى قالوا: للكلام النفسي ضد غير الخرس والسكوت المعروفين بل خرس وسكوت آخران.

قيل لهم: قد أفرطتم في الهوس؛ لأنكم كنتم أولاً في إثبات كلام غير الكلام المعقول وصرتم الآن في إثبات خرس وسكوت غير المعقول.

وبعد: فهب أن الخرس والسكوت يضادان الكلام، فمن أين أنه تعالى إذا لم يكن متكلماً وجب أن يكون أخرس أو ساكتاً وعندنا أنه يصح خلو الحي عن الشيء، وعن ضده، ولولا هذا لقيل لهم: لو لم يكن فاعلاً فيما لم يزل لكان عاجزاً.

وبعد: فيقال لهم: ما تريدون بقولكم يكون أخرس أو ساكتاً؟ أتريدون ماهو المعقول /٣٦٩/ من الخرس والسكوت، وهو أن يكون مأيوف الآلة أو ساكنها فذلك يترتب على ثبوت الآلة، أو تريدون بذلك أنه يكون غير متكلم، فذلك لغو منكم وتكرار وإلزام لا نلتزمه، لكن من أين لكم أنه يوصف بأنه أخرس أو ساكت إذا كان غير متكلم مع إيهامه للخرس والسكوت المعقولين؟ على أن بعض شيوخنا جوزوا وصفه تعالى بأنه ساكت في كل مالم يفعل فيه كلام، واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ما سكت الله منه فهو عفو».

وبعد: فيقال لهم: ما تريدون بقولكم: لو لم يكن متكلماً في مالم يزل لكان أخرس أو ساكتاً، أتريدون مع استحالة الكلام؟ أو تريدون مع صحة الكلام؟ فدلوا على أن الباري يصح منه التكلم في مالم يزل حتى إذا لم يتكلم لزم أن يكون أخرس أو ساكتاً.

شبهة أخرى: قالوا: لو لم يكن متكلماً بكلام قديم لكان متكلماً بكلام محدث، وذلك الكلام المحدث إما أن يحل فيه وهو لا يصح أن يكون محلاً للحوادث أو يحل في غيره فهو لا يصح؛ لأن ذلك الغير يكون الكلام أخص به، فيكون بأن يوجب له أولى من الباري تعالى.

قوله: (**لقيل لهم: لو لم يكن فاعلاً فيما لم يزل لكان عاجزاً**).

فيه نظر لأن كونه عاجزاً لا يضاد كونه فاعلاً بل يضاد كونه قادراً.

قوله: (**مأيوف الآلة**). هو من بآلته آفة وهو معنى الخرس.

قوله: (**وهو لا يصح لأن ذلك الغير يكون الكلام أخص به**).

والجواب: كلامنا في كونه متكلماً ككلامكم في كونه رازقاً ومنعماً، فإن جعلوا الرزق والنعمة معنى قديماً قائماً بذات الله فهو ظاهر البطلان وخلاف قولهم، وإن جعلوه محدثاً فجوابهم جوابنا.

والتحقيق أن المتكلم عندنا هو فاعل الكلام ، فمتى فعل الله الكلام في محل محدث من جماد أو حيوان أو شجر وصف بأنه متكلم كالضارب إذا فعل الضرب والرازق والمنعم.

ثم يقل لأهل هذه الشبهة: قسمتكم قاصرة فما أنكرتم أن يكون متكلماً لذاته؟

فإن قالوا: هذا لا شك في بطلانه؛ لأنه يلزم أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام كما أنه لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات.

قيل لهم: هذا لازم لكم في كونه تعالى متكلماً بكلام قديم؛ لأنه لا اختصاص للمعنى القديم كالعلم، ثم أكثر ما يلزم من كونه متكلماً بسائر ضروب الكلام أن يكون متكلماً بالكذب والهذيان وسب نفسه، فذلك مما يجوز عندكم.

ثم يقل لهم: ما أنكرتم أن يكون متكلماً بكلام محدث حال فيه كما أن القدرة والعلم والحياة حالة فيه، فإن قالوا: ليست هذه المعاني حالة فيه، وإنما هي قائمة بذاته.

قيل لهم: فهلا كان الكلام المحدث قائماً بذاته كالمعاني القديمة، فإنكم مالم تفسروا القيام بالحلول لا يمكنكم المنع من قيام المعاني المحدثة به تعالى.

شبهة أخرى: قالوا: لو تكلم بكلام محدث لكان قد قبل الحوادث، ولو قبل الحوادث لم يخل منها لصحة حلولها فيه فيكون محدثاً.

والجواب: أن هذا كلام فارغ فإنه لو صح لكان لنا أن نعارضهم بمثله في النعمة والرزق وسائر الأفعال، فنقول: لو كان منعماً بنعمة محدثة لكان قد قبل الحوادث إلى آخره.

اعلم أن كلامهم هذا مبني على قاعدة لهم، وهو أن أسماء الفاعلين إنما تشتق لمن قام به الفعل، وللأصحاب قاعدة أخرى وهو أن الاشتقاق لمن صدر منه الفعل ولو قام بغيره وهي مسألة معروفة مبسوطة في غير هذا الموضع.

وبعد: فلو أدى ذلك إلى صحة حلول الكلام المحدث ليؤدينَّ إلى صحة حلول الكلام القديم فيه، والحاصل أن الكلام كغيره من الأفعال.

قوله: (**ليُؤَدِينَّ إلى صحة حلول الكلام**).

هذه اللفظة بهذه الصيغة وهي الإتيان باللام وبنون التوكيد إنما يصلح جواباً للقسم ولا معنى له هنا، فالقياس لأدّى، وقد يصح ذلك على تأويل وتكلف لا موجب له هنا.

القول في أن القرآن الكريم هو هذا الذين نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف

وقد خالف في ذلك المثبتون للكلام النفسي.

واعلم أنه لا ينكر هذا إلا مباهت مكابر، وهو معلوم من ضرورة الدين وإجماع الأمة والقرآن ناطق بذلك، قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، وقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ [الأحقاف:٢٩]، وقال: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا﴾ [الأنفال:٣١]، وقال: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ﴾ [الإسراء:١٠٦]، وقال: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ [الأعراف:٢٠٤]، وقال: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ﴾ [الإسراء:٤٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر:٨٧]، وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة:٧٧، ٨٧]، وقال: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ [الأنبياء:٥٠]، وقال: ﴿ق ۚ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق:١]، وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج:٢١، ٢٢]، وقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [الكهف:١٠٩]، وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة إلا بالقرآن»[1]، وكذلك ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام في الحث على تلاوة القرآن وعلى تعلمه.

وبالجملة فالسمع مشحون بهذا وهو المعلوم ضرورة من الدين.

(القول في أن القرآن الكريم هو هذا الذي نتلوه بيننا في المحاريب ونكتبه في المصاحف)

المحاريب: جمع محراب، والمراد به هنا صدر المسجد.

قوله: **(وقد خالف في ذلك المثبتون للكلام النفسي)**. يعني خالفوا في قصر اسم القرآن على هذا المتلو والمكتوب، فإنهم يسمون المعنى النفسي قرآناً وتورات وإنجيلاً، وأما أنهم يمنعون من تسميته هذا قرآناً فإن كتبهم ومصنفاتهم مصرحة بذلك. إذا عرفت هذا ظهر لك ضعف احتجاج المصنف عليهم لأنه إنما يستقيم مع إنكارهم لتسمية هذا قرآناً.

قوله: **(لا ينكر هذا إلا مباهت)**. قد تقدمت الإشارة إلى ركة هذه العبارة.

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/٧/برقم: ١٩٦٩٧) بلفظ: «لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب».



وبعد: فالإجماع على أن في القرآن الناسخ والمنسوخ، والنسخ لا يتصور في المعنى النفسي، وكذلك الإجماع أنه معجز، وأنه في أعلا طبقات الفصاحة، وأنه عربي، وأن الجنب لا يقرأه، وكل ذلك لا يتأتى في الكلام النفسي.

فإن قيل: كيف يكون هذا الذي بيننا هو القرآن مع أن الكلام مما لا يبقى والذي فعله الله من القرآن قد عدم في الوقت الثاني، وإنما الذي نقرأه مثله.

قلنا: هو كلام الله بالحقيقة العرفية، كما نقوله الآن في قصيدة امرئ القيس إنها قوله على الحقيقة، وكذلك شعر سائر الشعراء وخطب الخطباء، فإنها مضافة إليهم على الحقيقة، وإن كانت أصواتهم التي فعلوها قد علمت في الثاني، والمعنى أنهم أول من أنشأه وقاله.

ولا يقال: فكان يلزم أن يكون قد فعل مثل كلام الله؛ ولأنه إنما يلزم ذلك إذا فعلناه مبتدأ، فأما على جهة الاحتذاء والتلقين فلا يلزم.

....

القول في أن القرآن محدث

أهم ما ينبغي تقديمه هنا بيان محل النزاع، ولا شك أنا إذا قلنا القرآن محدث فإنما نريد به هذه الحروف والأصوات المتلوَّة في ألسنة الناس.

فلما الكلام النفسي فلسنا نثبته فضلاً عن أن نحكم فيه بقدم أو حدوث، وأهل التمييز من المجبرة لا يكللونا في هذا الموضع؛ لأنهم يعترفون بحدوث هذا الذي نتلوه، ولكنهم يدعون أن القرآن معنى قائم بالنفس غير الذي نسمعه، فموضع مكالمتهم نفي هذا المعنى النفسي.

وأما أهل البلَه منهم كالكراميّة والحنابلة وبعض أهل الحديث فيعترفون بأن الكلام هو هذه الحروف والأصوات المسموعة ويدعون أنه قديم.

والكلام عليهم من جهة العقل أن نقول: إن هذا القرآن مرتب في الوجود، فبعضه يتقدم على بعض، فالألف من الحمد متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وكذلك سائرها، وكل ما تقدمه غيره، فهو محدث، وكذلك ما يتقدم على المحدث بأوقات محصورة، فهو محدث.

دليل: لا شك أن القرآن مفيد بالمواضعة من حيث نزل علىً لغة العرب ولغتهم إنما تفيد المعاني بالمواضعة، ولهذا تختلف دلالة الألفاظ بحسب اختياراتهم ومواضعتهم.

دليل: لو كان قديماً لكانت حروفه موجودة دفعة واحدة في مالم يزل، ولو كان كذلك لبطلت فائدته، ولما كان معقولاً.

دليل: قد ثبت أنه معجز، والمعجز لا بد أن يكون محدثاً من حيث أن المعجز هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة.

(القول في أن القرآن الكريم محدث)

قوله: **(أن هذا القرآن مرتب في الوجود)**... إلى آخره. قد ورد عليه سؤال، وهو أن هذا يدل على حدوث ما كان من ذلك بتلاوتنا وليس فيه دلالة على أنه كان كذلك في ابتداء وجوده.

وأجيب: بأنه وإن وجد في الأصل هكذا استقام الدليل فيه، وإن وجد معاً دفعة واحدة لم يعلم به معنى أصلاً،لأن معناه لا يعرف إلا بانتظامه وترتبه بأن يوجد حرف بعد حرف.

دليل: لا شك أن الحروف والأصوات من قبيل الأعراض، وجميع الأعراض محدثة ومحتاجة إلى محل محدثة.

دليل: قد ثبت أن القرآن من أعظم نعم الله على خلقه وأجلها، وبه يتميز الحلال من الحرام، وإليه يرجع في كثير من الأحكام، ولهذا قال تعالى في معرض المنّ: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾ [الحجر:٨٧] وقال تعالى لموسى: ﴿إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي ﴾ [الأعراف:١٤٤]، ولا يعقل كونه نعمة ومنّة إلا إذا كان محدثاً.

دليل: قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء:٢]، وهذا صريح في محل النزاع.

ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ ﴾ [الشعراء:٥]، ولا شك أن المراد بالذكر القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ﴾ وقوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:٩]، وقوله: ﴿ وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ ﴾ [الأنبياء:٥٠]، وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس:٦٩]، وقوله: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ [الزخرف:٤٤]، ونحو ذلك، والسبب يشهد بهذا لأنهم كانوا يلغون ويلعبون عند نزول القرآن وتلاوته، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾[الزمر:٢٣] فوصفه بأنه منزل، والقديم لا يصح عليه النزول، ووصفه بأنه حديث والحديث نقيض القديم، ووصفه بأنه كتاب، والكتاب مأخوذ من الاجتماع كالكتيبة، والاجتماع إنما يعقل في المحدثات،

قوله: (**وقوله:** ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ ﴾)... إلى آخره.

هذا استدلال على أن الذكر هو القرآن.

قوله: (**والسبب يشهد بهذا**). أي سبب نزول الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء:٢]، يشهد بأن الذكر هو القرآن.

قوله: (**والحسن من صفات الأفعال**). وذلك لأن حقيقة الحسن ما للقادر عليه فعله والحسْن كون للقادر عليه فعله وهذا حكم للمقدور هكذا ذكروا.

قوله: (**والحديث نقيض القديم**).

ووصفه بأنه متشابه والقديم لا يتشابه، وقال تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾[هود:١٧] رداً على الذين قالوا: ﴿هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف:١١]، وما كان قبله غيره فهو محدث، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾[هود:١]، وما أحكم فهو محدث.

ومثله قوله: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾[يس:٢] معناه المحكم، كما قال الشاعر:

وقصـــيدة تـــأتي الملـــوك حكيمـــة ... قـــد قلتهـــا ليقـــال مـــن ذا قالهـــا

وقال تعالى: ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [البروج:٢٢]، ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر:٩]، والقديم لا يحتاج إلى من يحفظه، وقال تعالى: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود:١]، وما كان من لدن غيره فهو محدث، وقال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ إلى قولـــه: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:١٠٦]، فبين أنه قادر على مثل ما ينسخ، والقديم لا يصح كونه مقـــدوراً ولا منسوخاً؛ لأن النسخ هو الإزالة.

اعلم أن للحديث معنيين، أحدهما: هذا لكنه غير مراد في الآية، الثـاني: الحـديث المعـروف الذي هو بمعنى الخبر وهو نوع من الكلام وهو المراد هنا، ودليله سياق الآية وهو ما رواه ابن مسعود أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ملوا ملة فقالوا له: حدثنا حديثاً، فنزلت.

وقد أجيب [الإمام يحيى عليه السلام] بأنه وإن كان المراد هنا الكلام لكن أصل وضع الحديث له لكونه محدثاً، فيدل على حدوثه بالنظر إلى الوضع الأصلي.

قوله: (**والقديم لا يتشابه**).

لعله يعني لأن التشابه تفاعل ولا يكون إلا مع تعدد الفاعل والتعدد على القديم محال، وأمـا لو قدرنا صحة التعدد في القديم فالتشابه لازم فلا يخلو ما ذكره عن نظر.

قوله: (**معناه المحكم**).

فيه نظر والظاهر في تفسيره أن المراد ذو الحكمة، أو لأنه دليل ناطق بالحكمة كالحي، أو لأنـه كلام حكيم فوصف بصفة المتكلم به، وهكذا يأتي في قوله في البيت حكيمة.



فصل/في شبههم

قالوا: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢].

قالوا: فإن كان قوله: كن قديماً فهو المطلوب وإن كان محدثاً احتاج إلى كن أخرى.

والجواب: لا شك أن لفظة: (كن) حروف يتقدم بعضها على بعض وتعدم ثاني وجودها، وذلك لا يتأتى في القديم.

وبعد: فكن لا تؤثر في وجود شيء ولا في عدمه، وإلا وجب أن تؤثر إذا صدرت منا؛ لأن الحروف متماثلة.

وبعد: فالآية على مذهبنا أدل لأنه تعالى أخبر بأنه إذا أراد شيئاً قال له، وإذا للشرط، والشرط إنما يدخل في المستقبل، فيجب أن يكون الإرادة حادثة، وأن يكون لفظ كن مقارناً لها.

وبعد: فقد عقب كن بالمكون الذي هو محدث بلا خلاف وما تعقبه المحدث فهو محدث.

وبعد: فلسنا نجيز حمل الآية على ظاهرها؛ لأن ذلك يقتضي أن يقول لمعدوم: كن وذلك لا يصح؛ لأنه كيف يخاطب المعدوم، وإنما أراد المبالغة في سرعة وقوع المراد، وعند أن يريده كأنه بمنزلة ما يقال له كن فيكون، وليس هنا قول حقيقة.

(فصل: في شبههم)

قوله: (**أن لفظة كن حروف**).

لعله أراد قبل حذف حرف العلة منها، وأما بعده فهو حرفان فقط.

قوله: (**لأن الحروف متماثلة**).

يعني لا تختلف باختلاف الفاعلين، وكذلك تأثير العلل لا يختلف باختلاف فاعلها.

قوله: (**وبعد فقد عقب كُنْ**)... إلى آخره.

قد يحرر هذا الوجه تحريراً آخر وهو أن يقال: إذا كانت كن قديمة موجبة للعالم لزم قدمه.

قوله: (**وإنما أراد المبالغة في سرعة وقوع المراد**)... إلى آخره.

قال جار الله: هو مجاز من الكلام وتمثيل لأنه لا يمتنع عليه شيء من المكونات، وإنه بمنزلة

ويصير هذا بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت:١١] فإنه تعالى لم يقل لهما ولا قالتا له، وإنما هي لسان الحال ومبالغة في عظيم قدرته وتعريف بأنه يخترع الأشياء اختراعاً في الوقت من دون تراخ ولا معاناة مشقة.

شبهة: قالوا: القرآن يشتمل على أسماء الله والاسم هو المسمّى، فيجب أن يكون القرآن قديماً، واستدلوا على أن الاسم هو المسمّى بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى:١]، وكذلك فأحدنا يقول: طلقت زينب وأعتقت سعدى، والطلاق إنما يقع على الشخص المسمّى، وكذلك إذا حلف أحدنا فقال: والله وبالله ويقول: بسم الله، وقال الشاعر:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

والجواب: لو كان الاسم هو المسّمى لكان إذا ذكر أحدنا النجاسة ينجس فمه، أو الحلاوة أن يحلو فمه، أو النار أن يحرق فمه، وخلافه معلوم، ولهذا قال الشاعر:

لو كان من قال ناراً أحرقت ... فمه لما تفوه باسم النار مخلوق

المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الآمر المطاع.

قوله حاكياً عنهم: (**والإسم هو المسمى**).

اعلم أن هذه مسألة خلاف، فالمحققون على أن الإسم عبارة عن اللفظ الموضوع للمسمى فهو غير المسمى مثاله رجل، فالإسم عبارة عن هذا اللفظ وهذا اللفظ عبارة عن مسماه المعروف، وعن الكرامية أن الإسم هو المسمى يريدون، أن لفظ اسم زيد عبارة عن زيد نفسه لا عن اللفظ الموضوع له، وروى الرازي عن أصحابه أن الإسم هو المسمى، وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن الغزالي أنه وضع الإسم.

قال: والتحقيق أن الإسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى، والمسمى هو الشيء الذي يقع ذلك اللفظ بإزائه.

قال: وقد يكون غير المسمى فإن لفظ الجدار مغاير لحقيقته ضرورة، وقد يكون مثل المسمى فإن لفظ الإسم اسم لما دل على المعنى المجرد عن الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظة الإسم فإنها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان، فيكون الاسم اسماً لنفسه من حيث هو اسم

وبعد: فلو كان الاسم هو المسمَّى، ومعلوم أن لله أسماء كثيرة مختلفة لوجب أن يتعدد بتعدد أسمائه لاختلافها.

وبعد: فالقرآن عندهم قائم بذات الله وأسماء الله من جملة القرآن، فيجب أن يكون الله من جملة القرآن حتى يكون أمراً ونهياً.

وبالجملة كلاماً، ويجب أن يكون قائماً بنفسه، وهذا واضح السقوط.

فالإسم هاهنا هو المسمى.

قيل [الإمام المهدي عليه السلام]: وهذا وهم فإنه غير المسمى وإن كان مثله في هذه الصورة فقد يكون اللفظ موضوعاً على لفظ مثله والمثل غير مثله، وذلك واضح في لفظة اسم فمن جملة مسمياتها لفظة اسم / ٦٧/ ، فالإسم هنا والمسمى مثلان في الصورة والمثلان غيران، ولا يصح قوله: الاسم ههنا هو المسمى بل مثل المسمى وهو مراده، فإنه قال في أول كلامه: وقد يكون مثله لكن تسامح كما تسامح في قوله: قد يكون غير المسمى وقد يكون مثله والمثل غير أيضاً فكيف يصح عطفه على الغير، لكن أراد بالغير المخالف والاسم إنما يكون مثل المسمى حيث يكون عاماً لمسميات يدخل في حقيقتها لفظ الاسم، وجملة ما حضر في الذهن من ذلك ثلاثة عشر لفظاً وهي الاسم كما قدمنا والموجود والمعلوم والشيء والذات واللفظ والقول والنطق والصوت والمعنى الاصطلاحي والماهية والحقيقة والأمر، فالاسم في هذه الألفاظ مماثل لبعض المسميات والموجود لكل معلوم ليس بمعدوم، ومن ذلك لفظ الموجود وكذلك سائرها إذا تتبعها، وأكثر الأسماء الخاصة لا تدخل في مسمياتها كالحيوان فإنه ليس من مسمياته لفظ الحيوان، وهذا كلام جيد.

قلت: وظاهر كلام الأصحاب أن محل الخلاف في أن اللفظ الموضوع للمعنى هو نفس المعنى كلفظة رجل التي هي راء وجيم ولام، هل هي نفس المسمى الذي هو الحيوان الناطق الذكر أم لا، ويبنون على هذا احتجاج الخصم والجواب عليه، وعندي أن هذا مما لا ينبغي أن يختلف فيه، وأن أحداً من العقلاء لا يذهب إلى أن اللفظ هو المعنى الذي يدل عليه، وأن تطويل الكلام في ذلك كما ذكره المصنف وغيره مما لا طائل تحته.

وبعد: فلا خلاف أن التسمية محدثة، ولا فرق عند أهل اللغة بين الاسم والتسمية، ولهذا يقولون: سميته اسماً حسناً وتسميه حسنة.

وبعد: فليس بأن يستدل على/٣٢٤/ قدم القرآن بما فيه من أسماء القديم أولى من أن يستدل على حدوثه بما فيه من أسماء المحدثات.

وبعد: فلا شك أن الأسماء تتبع الاختيارات والمواضعات وتختلف باختلاف الأعراض والمسمى لا يجوز عليه التغيير.

وأما ما ذكروه من الحلف بالله وأن الطلاق يقع على الشخص فليس فيه دلالة على ما ذكروه، وإنما يريد أحدنا أن يظهر ذلك من نفسه فلا يمكنه ذلك إلا بالعبارة التي تميز بين الشيء وغيره، ولهذا وضعت الأسماء فإذا قال: طلقت زينب فمعناه الشخص المسمى بهذا الاسم، لكن اقتصر على الاسم للإختصار، ولهذا قد لا يختصرون ويقولون: مررت بالرجل المسمى فلاناً، وأما بسم الله الرحمن الرحيم، فإنما نقرأه لما لنا في ذلك من المصالح كسائر العبادات، وأما البيت فمجاز، ولسنا ننكر المجازات. على أن لفظة اسم مقحمة عندنا زيدت لاستيفاء الوزن.

قوله: (**ولا فرق عند أهل اللغة بين الاسم والتسمية**).

فيه نظر لأن التسمية مصدر سمى، فهي في الحقيقة وضع الاسم، وقد تستعمل في اللفظ الذي هو الاسم، وهو مراد الرازي بقوله: إن المعتزلة يذهبون إلى أن الاسم هو التسمية ولعل مراد المصنف أن الاسم هو التسمية بهذا المعنى لا على الإطلاق.

قوله: (**وإنما يريد أحدنا أن يظهر ذلك**). يعني يظهر الحلف بالله.

قوله: (**وأما بسم الله الرحمن الرحيم**)... إلى آخره.

اعلم أنه ليس لهم فيه حجة، لأن مراد المتكلم قطعاً التبرك بالبداية باسم الله، لا أنه أراد أن يبتدئ بذات الله.

قوله: (**فمجاز**) . وجه العلاقة ما بين الاسم والمسمى من الملابسة.



فصل/ في كيفية حدوث القرآن وكيفية إنزاله

قد ثبت أن القرآن الكريم وسائر أفعل الله تعالى نعمة يحدثها في أي وقت شاء وعلى أي وجه شاء بحسب المصلحة وما تقتضيه الحكمة وكيفيَّة ذلك أن يوجده الله مخترعاً لاستحالة المباشرة والتعدي في أفعاله.

ولا يوجده إلا في محل من حيث أن على محله يسمع ويضاد لو ثبت له ضد ويفصل بينه وبين ما يخالفه، فلو جاز وجوده لا في محل لانقلب جنسه، وأيضاً لو وجد لا في محل وقدر وقوع التضاد في هذه الحروف لوجب أن يكون تضادها على مجرد الوجود، فكان لا يوجد حرفان مختلفان في العالم.

(فصل: في كيفية حدوث القرآن وكيفية إنزاله)

قوله: (**لاستحالة المباشر والمتعدي في أفعاله**).

إنما استحالا لأنهما لا يتصوران إلا مع كون القادر قادراً بقدرة حالة فيه، فالمباشر ما وجد بالقدرة في محلها، والمتعدي ما وجد بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها.

قوله: (**فلو جاز وجوده لا في محل لانقلب جنسه**).

هذا مبني على دليل استدل به بعضهم، وهو أنه إذا كان الصوت من فعلنا لا يوجد إلا في محل وجب أن تكون حاجته إلى المحل لجنسه لأنه لا مانع يمنع من هذا التعليل.

قال ابن متويه: ويعترض ذلك بأن يقال: إن التعليل يجب أن يكون للحاجة إلى محل بعينه لأنه ليس يحتاج إلى محل ما فقط، فإذا كان كذلك وجب في كل ما هو من جنسه أن يحتاج إلى هذا المحل المخصوص وذلك باطل.

قوله: (**وأيضاً فلو وجد لا في محل وقدر وقوع التضاد**)... إلى آخره.

زعم ابن متويه أن هذا أقوى الوجوه ولا يخلو عن اختلال، ويرد عليه سؤالات نذكر منها سؤالين، الأول: أن تقدير التضاد تقدير لقلب الجنس، فكيف يبنى الاستدلال عليه.

وأجاب ابن متويه: بأن مثل هذا التقدير صحيح متى أثمر علماً على أن حال الزاي لا يتغير

فإن قال: كيف يكون الباري متكلماً بكلام موجود في غيره.

قيل: كما يكون منعماً بنعمة موجودة في غيره فقد بينا أن كلامه كغيره من سائر نعمه على أن أهل التحصيل منهم لا ينكرون وصف الله بأنه متكلم بالكلام الذي أسمعه موسى من الشجرة، ومعلوم أنه حروف وأصوات، وإذا ثبت أنه لا يوجد إلا في محل فالعقل يجوز وجوده في كل محل، لكن لا يمتنع أن يكون في وجوده في بعض المحل صلاح كوجوده في اللوح المحفوظ والحصى والشجر،

في الوجه الذي يدرك عليه سواء حصلت مضادة للراء أو غير مضادة لها.

السؤال الثاني: أن يقال: قولك فكان لا يوجد حرفان مختلفان في العالم غير لازم، فإن شرط التضاد الحقيقي أن يوجد كل واحد على حد وجود الآخر، إما بأن يوجدا في محل واحد، أو يوجدا معاً لا في محل، فأما إذا تعددت المحال أو وجد أحدهما في محل والآخر لا في محل لم يلزم التنافي لعدم حصول شرطه ولم يكن تضادهما إلا في الجنس فقط وهذا واضح كما ترى، فتبين أنه ليس بأصح الوجوه وأقواها بل أضعفها وأوهاها.

قوله: (**لكن لا يمتنع أن يكون في وجوده في بعض المحل صلاح**)... إلى آخره.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وقد دلت الأدلة السمعية على أنه تعالى أوجده مكتوباً في اللوح المحفوظ، ثم يجوز كونه تعالى خلقه فيه كتابةً لا صوت معها، وأن يكون خلقه أصواتاً في محل ثم كتبه في اللوح وأن يكون القلم جرى بكتبته، وفي تلك الحال يسمع أصوات كلمه وحروفه وآياته، وورد أن الله تعالى خلق اللوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض، وعرضه ما بين المشرق والمغرب، وكانت كتابة ما في اللوح المحفوظ بالقلم من نور أصله في حجر ملك محفوظ من الشياطين ومن أن ينقل أو يغير، ولله تعالى في اللوح في كل يوم وليلة ثلاث مائة وستون نظرة يحيي ويميت ويعز ويذل ويؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويفعل ما يريد، وورد أن في اللوح المحفوظ بيان أصناف الخلائق الأحياء وغيرهم، وبيان أمورهم وذكر آجالهم وأرزاقهم وأعمالهم والأقضية النافذة فيهم، وما تؤول إليه أمورهم والعاقبة لهم، وورد أن القلم من نور طوله ما بين السماء والأرض خلق الله تعالى القلم ثم نظر



وكما لا يفعله تعالى في محل مخصوص إلاّ لوجه حكمة، فكذلك لا يوجده في وقت مخصوص إلا لوجه حكمة، فلا يمتنع أن يكون في تقادمه وجه حكمة وصلاح للملائكة أو غيرهم، وعلى هذا يحمل ما ورد في الأحاديث من أن الله أوجده في اللوح المحفوظ من قبل أن يخلق آدم عليه السلام. وأما كيفية إنزاله فهو أيضاً بحسب المصلحة التي يعلمها الله وقد ورد السمع بأنه أنزل إلى سماء الدنيا دفعة واحدة،

إليه فانشق رأسه نصفين فقال تعالى له: اجر. قال: بما أجري؟ قال تعالى: بما هو كائن إلى يوم القيامة. فجرى على اللوح بذلك. وقيل: بل جرى بما هو كائن إلى الأبد، ومما ورد أن اللوح فوق السماء السابعة وأنه لا يطلع عليه إلا الملائكة.

قوله: (**فكذلك لا يوجده في وقت مخصوص إلا لوجه حكمة**).

هذه إشارة إلى وقت حدوثه وقد ورد في الأثر النبوي ما يقضي بأن الله تعالى خلقه قبل كل شيء وهو «كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر».

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وظاهره أنه خلقه قبل كل حيوان وغيره، والدلالة العقلية تمنع من ذلك، لأن الوجه في حسن خلق ما ليس بحيوان أن ينتفع به الحيوان، فخلقه ولا حي ينتفع به عبث فيحمل على أن المراد به خلقه ولا شيء بعد أن خلق حياً ينتفع به.

قلت: ليس ببعيد أن يبقى الخبر على ظاهره، ويكون الغرض في ذلك لطفية تحصل لبعض المكلفين إذا علموا ذلك، فمثل هذا يخرجه عن كونه عبثاً.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والذكر اسم لجميع الكتب المنزلة من عند الله على الرسل وهي كلها مخلوقة قبل البعثة لمن أنزلت عليه.

قوله: (**بأنه أنزل إلى سماء الدنيا دفعة واحدة**).

يعني أنزل من فوق السماء السابعة في رمضان في ليلة القدر كما أخبر الله به، لكن قيل: أنزل إليها جملة واحدة، وقيل: بل أنزل أوله إليها، وكان ينزل في كل سنة إليها ما يحتاج إلى نزوله إلى الأرض في تلك السنة، وقد أشار المصنف إلى وقت نزوله إلى الأرض بطريقة الإيحاء إلى النبي

ثم كان ينزل منها شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة والأسباب المقتضية لذلك، وقد بين الله تعالى وجه الحكمة في نزوله شيئاً بعد شيء، فقال: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان:٣٢]، وقال: ﴿لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء:١٠٦]، وعلى الجملة فلا يقع فعله تعالى إلا على وجه حسن.

صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: (**ثم كان ينزل منها شيئاً بعد شيء**).

والمذكور أن ابتداء نزوله إليه صلى الله عليه وآله وسلم في اليوم الخامس والعشرين من رمضان، وكان نزوله على حسب الحاجة والمصلحة شيئاً فشيئاً سوراً وآيات على لسان جبريل عليه السلام، وتكامل نزوله في ثلاث وعشرين سنة منذ بعثته عليه الصلاة والسلام، وقيل: في عشرين سنة واختاره الزمخشري، وكيفية حفظ[1] جبريل له إما بأن يتحفظه من اللوح، وإما بأن يسمعه أصواتاً فيحفظه وينزله، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلقيه إلى من حوله ويأمرهم بحفظه والعمل بما فيه، ويرتب السور والآيات يأمر بوضع كل شيء منها في مكانه بحسب المصلحة وما يوحى إليه فيقول عليه السلام لكتاب الوحي: اجعلوا هذه الآية في موضع كذا وبعد الآية التي هي كذا.

قوله: (**فقال: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾**). قد تضمنت هذه الآية بيان وجه الحكمة في تفريقه والرد على الطاعنين بعدم إنزاله جملة واحدة، فإن ذلك كان من اعتراضاتهم واقتراحاتهم الدالة على شرادهم عن الحق أنكروا كونه لم ينزل كالكتب الثلاثة، وهم قريش، وقيل اليهود، ووجه التثبيت في تفريقه أنه يعيه ويحفظه لأن المتلقن إنما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئاً بعد شيء وجزءاً عقيب جزء، ولو أنزل جملة واحدة لعيَ بحفظه مع كونه صلى الله عليه وآله وسلم أمياً والأنبياء المتقدمون كانوا قارئين كاتبين، وكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين.

قال جار الله: ولأن بعضه ناسخ وبعضه منسوخ ولا يتأتى ذلك إلا مع التفريق.

---

(١) ـ للإمام الهادي يحيى بن الحسين عليه السلام كلام ننقله بلفظه، سأله الرازي كيف جبريل عليه السلام، وكيف يعلمه، وكيف السبيل فيه حتى يفهمه؟ فقال الهادي عليه السلام: اعلم هداك الله تعالى أن القول فيه عندنا كما قد روي فيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه سأل جبريل عن ذلك؟ فقال: أخذه عن ملك فوقي، ويأخذه الملك من ملك فوقه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «كيف يأخذه الملك ويعلمه؟ فقال جبريل عليه السلام: يلقى في قلبه إلقاءً ويلهمه إلهاماً»، قال الهادي عليه السلام: وكذلك هو عندنا أنه يلهمه الملك الأعلى إلهاماً فيكون ذلك الإلهام من الله تعالى وحياً، كما ألهم تبارك وتعالى النحل لما تحتاج إليه وعرفها سبلها.اهـ

القول في صحة وصف القرآن بأنه مخلوق

اعلم أن الخلق في اللغة هو التقدير، يقل: خلقت الأديم هل يجيء منه مطهرة أم لا، ومنه قول الشاعر:

ولا يـــــائط بأيــــدي الخــــالقين ولا أيــدى الخوالـــق إلا جيــد الأدم

وقل زهير:

ولأنـــت تفـــري مــــا خلقـــت وبعــض القـــوم يخلـــق ثـــم لا يفـــر

أي إذا قدرت قطعت مبالغة في أنه إذا عزم فعل وقول الحجاج:

إني إذا وعـــــدت وفيـــــت وإذا خلقـــــــت فريـــــــت

وقل تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[المائدة:١١٠] **أي تقدر، وقـال:** ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[المؤمنون:١٤]**، أي المقدرين، وقل تعالى:** ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[العنكبوت:١٧] **أي تقدرونه، وفي الاصطلاح: قيل إيجاد الفعل مطابقاً للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان.**

وقيل: إيجاد الفعل مخترعاً وكله حسن، ولهذا لا يصح إطلاق لفظ الخالق إلا على الله تعالى.

(القول في صحة وصف القرآن بأنه مخلوق)

قوله: (**قيل: إيجاد الفعل مطابقاً للمصلحة**). هذا قول الزيدية والمعتزلة البصرية.

قوله: (**وقيل: إيجاد الفعل مخترعاً**).

هذا قول البغدادية وعباد بن سليمان، وقد يقولون وجود الفعل بغير آلة، ونقل [المهدي عليه السلام] عن بعض البصرية أن الخلق موضوع في العرف المصطلح عليه للفعل المقدر على حسب الغرض والداعي.

قوله: (**ولهذا لا يصح إطلاق لفظ الخالق إلا على الله**). يعني لأن الخلق لا يصح في فعل العبد على كل من التفسيرين مع عدم التقييد، وأما مع التقييد فيصح عندنا وصف العبد بأنه خالق لفعله، وأما البغدادية وعباد فيمنعون ذلك مع التقييد أيضاً.

فصل

ذهب أبو هاشم وأبو عبد الله إلى أن الخلق معنى وجعله أبو هاشم من قبيل الإرادة، وجعله أبو عبد الله من قبيل الفكر، قال: ولو لا السمع ما أطلقت الاسم على الله. والجمهور يجعلونه إيجاداً مخصوصاً كما سلف. ويلزم أبا هاشم وأبا عبد الله صحة مخلوق بين خالقين لصحة أن يريداه ويتفكرا فيه.

شبهتهما بيت زهير فإنه أثبت الخلق ونفى الفري. وأجيب: بأنه لا دلالة في ذلك لأن الخلق هو التقدير، وهو ثابت سواء أثبت الفري الذي هو القطع أم لا. والمراد المبالغة في أنه إذا قدَّر قطع بخلاف غيره، وألزم أبو هاشم أيضاً أن يوصف بأنه مخلوق وهو معدوم لصحة إرادته حينئذ، وكذلك يلزم أبا عبد الله.

(**فصل:ذهب أبو هاشم وأبو عبدالله إلى أن الخلق معنى**).

وأما الشيخ أبو علي فيذهب إلى أن الخلق هو التقدير، والمخلوق الفعل المقدر بحسب الغرض، والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص منه، وعليه الجمهور.

قال السيد صاحب الشرح: وهو الصحيح للمذهب.

قيل [الإمام المهدي عليه السلام]: والأقرب أن الخلاف يؤول إلى الوفاق، فإن الشيخين أبا هاشم وأبا عبدالله إنما أرادا تفسير التقدير ففسره أحدهما بالإرادة والآخر بالفكر، وأبو علي والجمهور لا بد أن يفسروه بأحدهما أو بالعلم أو بالتخطيط، وقد ذكر بعض أهل التعاليق [الإمام يحيى عليه السلام] أن المراد بالتقدير الذي يعبر عنه بأنه الخلق هو الفكر.

وقيل: إنه الاعتقاد أو الظن أو الإرادة، والأصح أنه الفكر، وقد ذكر ذلك ابن الملاحمي والشيخ أبو عبدالله وصححه بعض المتكلمين، وهذا يقضي بأن الله تعالى لا يوصف بأنه خالق لكن وقع التعارف بأن الخلق في حقه تعالى الفعل المقدر المطابق للمصلحة، فوصف تعالى بذلك عرفاً لغوياً وشرعياً وسمى ذلك خلقاً عرفاً، لأنه في الشاهد يقع عقيب الفكر.

قوله: (**والجمهور يجعلونه إيجاداً مخصوصاً**). فيه نظر لأن أبا هاشم وأبا عبدالله لا يخالفان في هذا بالمعنى الاصطلاحي وإنما الخلاف في حقيقة مسمى الخلق لغة.

فصل

قال أهل الحق: يصح وصف القرآن بأنه مخلوق كما يصح وصفه بأنه محدث، وقال محمد بن شجاع[1] وغيره من البغداديين: يوصف بأنه محدث لا بأنه مخلوق توهماً منهم أن المخلوق هو المفتعل المكذوب.

وأما أهل الجبر فيمتنعون من وصفه بأنه مخلوق لامتناعهم من وصفه بأنه محدث بناء منهم على أن القرآن معنى قائم بالنفس، وأنه قديم ونحن ننفي الكلام النفسي كما تقدم، وإن كان لو سلم لهم ثبوته لكان لقائل أن يقول: ما أنكرتم أنه محدث وقائم بذات الباري تعالى، فإنكم مالم تفسروا القيام بالحلول لا يمكنكم المنع من قيام المعنى المحدث بذاته تعالى.

وبعد: فمكالتهم في الحقيقة إنما هي في الكلام النفسي وبيان أن القرآن هو هذا المسموع، فإن المحققين منهم يسلّمون لنا: أن القرآن لو كان هو هذا المسموع المعروف لكان محدثاً مخلوقاً،

قوله: (**أن يوصف بأنه مخلوق وهو معدوم لصحة إرادته حينئذ وكذلك يلزم أبا عبدالله**).

يمكن أن يقال: إنهما لا يجعلان نفس الإرادة أو الفكر خلقاً بل أرادا مع كون ذلك تقديراً، والتقدير لا يتعلق إلا بأجزاء معينة والمعدوم غير متعين فلا تقدير إلا في موجود فحينئذ لا يلزمهما وصف المعدوم بأنه مخلوق.

(**فصل: قال أهل الحق: يصح وصف القرآن بأنه مخلوق**).

اعلم أن الكلام في هذا الفصل والخلاف فيه لا يتأتى إلا مع القول بأن القرآن من جنس الحروف والأصوات، وأن هذا المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف يسمى قرآناً، وأما المثبتون للمعنى النفسي والرادون لاسم القرآن إليه فلا مدخل لخلافهم في هذا الفصل ولهذا لم يتعرض المصنف لذكرهم، لأنه لو صح لهم أصلهم لصح لهم المنع من وصف القرآن بأنه

(١) ـ محمد بن شجاع الثلجي، أبو عبدالله البغدادي، الفقيه الحنفي، مولده سنة (١٨٠هـ)، قال الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام في الشافي (١/١٤٩) في سياق ذكر من يقول بالعدل والتوحيد من الفقهاء: ومنهم أبو شجاع محمد بن شجاع البلخي، وهو المبرز على نظرائه من أهل زمانه، فقهاً وورعاً وثباتاً على رأي أهل العدل، وهو الذي نمق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله، وقواه بالحديث، وحلاه في الصدور، وله تصانيف كثيرة وله كتاب الرد على المشبهة، اهـ قال في الجداول: تكلم عليه الحشوية ونالوا منه وقالوا: كان ينال من أحمد. قال مولانا: ولا يبعد أنه من رجال الشيعة مات ساجداً في صلاة العصر سنة ست وستين ومأتين، وله من العمر (٨٦) عاماً، تمت.

ونحن قد قررنا ذلك بالحجج الواضحة وأبطلنا أساطيرهم فيه،ثم إنا نستظهر في هذا المكان بأدلة مفردة فنقول: لا فرق عند أهل التحصيل بين المخلوق والمحدث إلا من باب الأعم والأخص.

وبعد: فمعنى الخلق حاصل فيه إما بالمعنى اللغوي فهو أنه مقدر، وإما بالمعنى الإصطلاحي فهو أنه مطابق/٣٢٦/ للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان ومخترع.

وبعد: فكل شيء لا بد أن يكون خالقاً أو مخلوقاً، فإن لم يكن القرآن خالقاً فلابد أن يكون مخلوقاً.

وبعد: فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[الزخرف:٣]، والجعل هنا هو الخلق مثله في قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾[الأنعام:١] أي خلق.

مخلوق فنحن إنما نكالمهم في إفساد قاعدتهم لا في إفساد ما بنوه عليها.

قوله: (**وأبطلنا أساطيرهم**). هو جمع أسطورة على وزن أفعولة بضم الهمزة، وقيل: جمع أسطار مثل أقاويل جمع أقوال، والإسطارة بالكسر-لغة في أسطورة، ومعنى الأساطير الأباطيل، ومعنى إبطالها بيان بطلانها وأنها باطلة في نفسها.

قوله: (**إلا من باب الأعم والأخص**). يعني فالمخلوق أخص والمحدث أعم لأن المخلوق فيه حقيقة المحدث، وهو الموجود من جهة من كان قادراً عليه مع قيد زائد وهو الاختراع أو مطابقة المصلحة من غير زيادة ولا نقص.

قوله: (**وبعد فكل شيء لا بد أن يكون خالقاً أو مخلوقاً**).

يقال: هذه دعوى فعليك أن تدل عليها فهو نفس ما نازعك الخصم فيه.

قوله: (**والجعل هنا هو الخلق**). مثله في قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ هكذا ذكر جار الله في تفسير هذه الآية فإنه قال ما لفظه: جعلناه بمعنى صيرناه معدى إلى مفعولين، أو بمعنى خلقناه معدى إلى واحد كقوله: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ انتهى.

وكلامه في تفسير ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ يقضي بأن جعل لا يأتي بمعنى خلق، قال

وقد رُوي هذا التفسير عن ابن عباس[1] ومجاهد وغيرهما.

وبعد: ففي الحديث «كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر»، ولا شك أن القرآن ذكر، وكذلك سائر ما أنزل الله بنص الكتاب.

وبعد: فقد قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾[النساء:٤٧]

هناك ما لفظه: جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله: ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾، وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير، ثم قال: والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمين كإنشاء شيء من شيء أو تصيير شيء شيئاً أو نقله من مكان إلى مكان، ومن ذلك: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [الأعراف:١٨٩]، ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة، والنور من النار، وجعلناكم أزواجاً ﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا ﴾[ص:٥].

قوله: (**وكذلك سائر ما أنزل الله من الكتب**). هذا هو المصحح وإلا فظاهر كلام السيد صاحب شرح الأصول وغيره أن الذكر اسم يختص به القرآن.

قوله: (**بنص الكتاب**).

يعني في كون القرآن ذكراً، وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ ﴾ [يس:٦٩].

قوله: (**وبعد: فقد قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾**)... إلى آخره.

فيه نظر من وجهين، أحدهما: أنه لا تصريح في هذه الآيات بالخلق الذي هو محل النزاع فلا يصح الاستدلال بها عليه لا سيما في حق من يعترف بحدوثه، وقد أجيب: بأنه إذا ثبت كونه مفعولاً وهو لا يفعل إلا بحسب المصلحة الدينية أو الدنيوية فذلك معنى الخلق وكذلك

---

(١) ـ ابن عباس هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي القرشي، حبر الأمة وترجمان القرآن، ولد عام الشعب قبل الهجرة بثلاثة أعوام، حنّكه النبي صلى الله عليه وآله بريقه ودعا له، ويسمى البحر لسعة علمه، قال مسروق بن الأجدع: كنت إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، و إذا تكلم قلت: أفصح الناس، واذا تحدث قلت: أعلم الناس، كان غزير العلم كثير الأتباع، وكان عمر بن الخطاب يرجع إليه، وكان من شيعة أمير المؤمنين علي عليه السلام ومحبيه شهد معه مشاهده كلها، وكف بصره لكثرة بكائه على أمير المؤمنين عليه السلام، وتوفي بالطائف سنة (٧٠هـ) وعمره ٨٣ عاماً، وصلى عليه محمد بن الحنفية، وقبره بالطائف مشهور مزور، تمت.

﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾[الأحزاب:٣٨]، ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ ونحو ذلك، والقرآن من أوامر الله لا سيما على أصولهم، وفي الحديث: «ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من سورة البقرة وأعظم ما فيها آية الكرسي» والمروي عن عمر بن الخطاب: (اعملوا بالقرآن ما اتفقتم فيه فإن اختلفتم فيه فكلوه إلى خالقه).

فصل/ في شبههم

أما شبهة البغداديين فهي أن قالوا: المخلوق هو المكذوب المفتعل، ومنه قولهم: قصيدة مخلوقة ومختلقة، وقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ ونحو ذلك.

والجواب: لا نسلم ذلك، وإنما المخلوق حقيقة هو ما قدمنا ذكره.

وبعد: فقد وقع الإجماع على صحة وصف كلام الأنبياء والملائكة بأنه مخلوق مع أنهم منزهون عن الافتعال والكذب.

قوله: ﴿قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ فإن المراد كونه جارياً على الحكمة أو قضاء مقضياً.

الثاني: أن الأمر ههنا ليس المراد به القرآن، قال جار الله: يعني وكان أمر الله الذي يريد أن يكون مفعولاً مكوناً لا محالة، وهو مثل لما أراد كونه من تزويج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زينب ومن نفي الحرج عن المؤمنين في إجراء أزواج المتبنين مجرى أزواج البنين في تحريمهم عليهم بعد انقطاع علائق الزواج بينهم وبينهن، ويجوز أن يراد بأمر الله المكون لأنه مفعول بكن وهو أمر. فقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ التلاوة وكان وعداً مفعولاً.

قوله: (**لا سيما على أصولهم**).

لا يتبين اختصاص أصولهم بمزية في كون القرآن من أمر الله.

(فصل: في شبههم)

قوله: (**فقد وقع الإجماع على صحة وصف كلام الأنبياء والملائكة بأنه مخلوق**).

يقال: كيف الإجماع على ذلك وعباد والمجبرة يمنعون من وصف غير الله بأنه خالقٌ مطلقاً ومقيداً.



وأمّا قول العرب قصيلة مخلوقة ومختلقة فمعناهم منسوبة إلى غير فاعلها، وكما يكنون عن ذلك بقولهم: مخلوقة ومفتعلة يكنون عنه بقولهم محدثة فلا فرق بين الخلق والإحداث في ذلك، وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم إن صح أن «القرآن كلام الله فمن قال إنه مخلوق فقد كفر»، فإن معناه أن من قال إنه منسوب إلى غير الله فقد كفر.

وأما قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ فلا دلالة فيه؛ لأن المعنى يقدرونه ويزورونه.

وأما قوله: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص:٧]، فمعناه افتعال لا أصل له، ولسنا نجوز وصف القرآن بأنه مختلق ولا مفتعل.

وأما شبهة المجبرة فهي ما تقدم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «القرآن كلام الله فمن قال إنه مخلوق فقد كفر»، وقد ذكرنا أن معناه إن صح، فمن قال إنه من غير الله فقد كفر، كما تقول العرب: قصيلة مخلوقة، أي منسوبة إلى غير قائلها. على أنه آحادي، والمسألة قطعية.

قوله: (**يكنون عنه بقولهم محدثة**).

ينظر في صحة هذا فالمشهور أنهم يقولون فيما تلك صفته مخلوقة ومتحولة ومصنوعة لا محدثة.

قوله: (**وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم إن صح عنه: «القرآن كلام الله فمن قال إنه مخلوق فقد كفر»**). ذكر بعض المتأخرين من علماء الحديث وحفظته إطباق أئمة الحديث على أن هذا الحديث موضوع غير صحيح، وأشار إلى ذلك الدامغاني في رسالته.

قوله: (**لأن المعنى يقدرونه ويزورونه**).

أما جار الله فقال: اختلاقهم الإفك تسميتهم الأوثان آلهة وشركاء لله أو شفعاء إليه، أو سمى الأصنام إفكاً وعملهم لها ونحتهم لها إفكاً.

قوله: (**فمعناه افتعال**). فيه نظر لأن الافتعال وزنه لا معناه فليس يصح أن يقال: معنى فَلْسٍ فَعْل، وإنما يتبين بلفظة افتعال وزن اختلاق، وأن أصله الخلق، وقد ذكر جار الله ما يقارب كلام المصنف فقال في تفسير اختلاق أي افتعال وكذب وهو كما ترى.

ومعارض بما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام: «ما خلق الله من سماء..» الخبر وبما ورد به الكتاب من أنه محدث.

شبهة: تعلقوا بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف:٥٤]، قالوا: ففصل بين الخلق والأمر.

والجواب: هذا تعلق فارغ ليس فيه دلالة على أن الأمر ليس من خلقه.

وبعد: فقد صرح بأن الأمر له والقديم لغيره.

وبعد: فعند كثير من الناس أن الخلق غير المخلوق وإن وضع أحدهما مكان الآخر بالعرف.

قوله: (**وبما ورد به الكتاب من أنه محدث**).

يعني وإذا ثبت حدوثه مع كونه مطابقاً للمصلحة ثبت معنى الخلق فيه وصح وصفه به، وهذا يصلح للرد على المجبرة لأنهم منعوا من وصفه بمخلوق لاعتقادهم قدمه.

وأما محمد بن شجاع وأصحابه فهم يعترفون بكونه محدثاً ويمنعون من وصفه بمخلوق لإيهام الخطأ فلا يحتج عليهم بمثل ذلك.

قوله: (**فعند كثير من الناس أن الخلق غير المخلوق**). ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه مخصوص، وإليه ذهب السيد صاحب الشرح فالخلق عندهما غير المخلوق، وهذا بالنظر إلى وضع اللغة، وهو كلام أكثر المتكلمين والظاهر من إطلاقهم، وذهب الشيخ أبو علي بن خلاد والرازي في محصوله إلى أن / ٧١/ الخلق والمخلوق لغة بمعنى واحد، واختاره بعض المتأخرين [الفقيه قاسم]، وحمل كلام أبي علي على أنه أراد بها ذكر الخلق لغة والمخلوق شرعاً واصطلاحاً، وأما الخلق والمخلوق شرعاً واصطلاحاً فهما متغايران، فالخلق وقوع الفعل بحسب مصلحة الأحياء من غير زيادة ولا نقصان والمخلوق الفعل الواقع كذلك، وعند البغدادية الخلق وقوع الفعل بغير آلة أو مخترعاً والمخلوق الفعل الواقع كذلك.

واعلم أنه كثيراً ما يطلق الخلق على من وقع عليه وهو المخلوق كقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلۡقُ



والمعنى، قيل: أفرده بالذكر للتعظيم كقوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَجِبۡرِيلَ﴾ [البقرة:٩٨]. وقيل: أراد بالخلق المكلفين، وبالأمر التكليف، فكأنه قال: ألا له المكلفون والتكليف، ولا يمتنع استعمال الخلق في المكلفين فقط، فإن ذلك كثير في العرف، ولهذا يقال: اجتمع الخلق على باب الأمير، وفي البلد الفلاني خلق كثير، والمراد به الناس، ويقال: يوم يجمع الله الخلق.

شبهة: قالوا: لو كان القرآن مخلوقاً لصح أن يموت.

يروى أن بعض مشيختهم ناظر عدلياً في خلق القرآن ثم جلس من الغد ليُعزيه، قيل له: ما الذي أصاب الشيخ حتى جلس هاهنا؟ فقال: إن قل هو الله أحد مات البارحة فجلست للتعزية. وهذا هو الزيغ الشديد والضلال البعيد، وهو أهون من أن يشتغل بإبطاله، وإنما هم بصيق عطنهم وظهور غوايتهم وانسداد مناهج الحجاج عليهم يشتغلون أبداً بالتشنيع الذي لا يعجز عنه أحد من الناس، ويقال لهذا المتعجرف :لا شبهة عندك في أن السماء مخلوقة والأرض والجمادات والأعراض، فهلا جلست للتعزية بها ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد طوي عنه الكلام ولم يجعل أهلاً للمناظرة.

ٱللَّهِ﴾ [لقمان:١١]، أي مخلوقه فقيل: لأن الخلق والمخلوق صارا في العرف بمعنى واحد.

وقيل [المهدي عليه السلام]: مجاز من قبيل وضع المصدر موضع المفعول مبالغة كوضعه موضع اسم الفاعل نحو رجل عدل.

قوله: (**والمعنى قيل: أفرده بالذكر**)... إلى آخره. اعلم أن سياق احتجاجهم وجواب المصنف عليهم مبني على أن المراد بالأمر هو هذا المصطلح عليه، وهو ضد النهي الذي ينطوي عليه القرآن، وإذا كان المعنى على ما ذكره جار الله وهو أن المراد في الآية هو الذي خلق الأشياء وهو الذي صرفها على حسب إرادته سقط الاحتجاج وكفينا المؤنة، وما ذكره هو الذي ينساق إليه الذوق السليم والطبع المستقيم، (والقول ما قالت حذام).

قوله: (**أن بعض مشيختهم**). مشيخة بمعنى شيوخ وجمع مشيخة مشائخ.

قوله: (**وإنما هم لضيق عطنهم**). العطن واحد الأعطان والمعاطن، وهي مبارك الإبل عند الماء لتشرب عللاً بعد نهل، واستعير هنا لموضع المناظرة والمحاجة.

الكلام في النبوات

النبوءة فعولة من الإنباء إن استعملت بالهمز، ومن الرفعة إن استعملت بالتشديد وهـي: والرسالة في الاصطلاح سواء، وهي ما تحمله الإنسان عن الله إلى الخلق من غير واسطة بشر.

(الكلام في النبوات)

قوله: (**النبوءة فعولة**...إلخ).

اعلم أن النبوة كما ذكروا وزنها فعولة، وحروفها أصول إلاّ الواو، وهي الأولى مع التشديد، والنبوة مصدر فإن همزت فهي بمعنى الإنباء كما ذكر؛ لأن النبي مخبر عن الله ومبلغ عنه، وإن لم تهمز فهي من النبو نبا المكان ينبو نبواً إذا ارتفع، ومنه تسمية ما ارتفع من الأرض نبياً، قال:

لأصبح رتماً دقاق الحصى   مكان النبي من الكاثب

والطريق أيضاً تسمى نبياً، ومنه الحديث نهي عن الصلاة على النبي ـ أي الطريق ـ ذكره في (الضياء)، قال فيه: والنبي واحد الأنبياء واشتقاقه من النبي المكان المرتفع؛ لأن النبوة أرفع المنازل، ومن النبي الطريق؛ لأنه طريق إلى الخير، وعلى هذا فالنبوة صفة للنبي ومعنى فيه، إما بمعنى الإنباء أو بمعنى الرفعة، أو بمعنى كونه طريقاً إلى الخير.

قوله: (**وهي والرسالة في الإصطلاح بمعنى واحد وهو ما يحمله الإنسان**)... إلى آخره.

فيه نظر، ويلزم أن يكون القرآن وما بلغه الرسول من الأحكام نفس النبوة وهو بعيد كما ترى، والأولى أن يقال: وهي تحمل الإنسان لما يتحمله عن الله إلى الخلق من غير واسطة بشر، ولم يذكر حد الرسالة لغة، وهي في اللغة الألوكة.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ومنه سمي الملائكة ملائكة؛ لأنهم يحملون الرسائل وهي الألوكات عن الله إلى الخلق، فمنهم بتبليغ الشرائع والإنتقامات كجبريل، ومنهم بالحفظ لعمل العباد، ومنهم بغير ذلك، والرسالة تقع على ما تحمله الرسول من غير إلى غير، ولا فرق بين أن يكون مالاً يحمل أو كلاماً يبلغ، وتقع رسالة أيضاً وإن لم يكن هناك شيء يتحمل

قلنا: ما يتحمله الإنسان احترازاً مما تحمله الملائكة إلى الأنبياء، فلا يسمى نبوة وإن كان قد ذكر في (المحيط) أن الملك يسمى نبياً، وفيه بُعد؛ لأن ظاهر الاصطلاح والعرف أن الأنبياء من الأناسي فقط.

وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ فالعطف هاهنا لا بد أن يدل على التغاير؛ إذ لا يمكن أن يقال: عطف الرسل للتعظيم.

وقلنا: من غير واسطة بشر احترازاً من العلماء فإنهم وإن تحملوا عن الله إلى الخلق، لكنه بواسطة بشر هم الأنبياء.

كما في إرسال الله الملائكة لحفظ أعمال العباد، وكتابتها، وكما في إرسال الطلائع والعيون للدرية بما هو مجهول.

قوله: (**من غير واسطة بشر**).

هكذا عبارة المتكلمين في هذا الحد، ونقل عن والدنا الإمام الهادي علي بن المؤيد[1] أن الأولى أن يقال: بواسطة غير بشر، ولعله أراد أن هذه العبارة يحصل بها ما أرادوه من الاحتراز، وما أرادوه من التنبيه على أن تحمل الأنبياء لما تحملوه عن الله عن واسطة بطريق المنطوق لا المفهوم، وعبارتهم لا تفيده إلا من قبيل المفهوم فقط، لكنه يقال: إن هذه العبارة التي اخترتها يخرج عنها ما تحمله نبي من غير واسطة كموسى عليه السلام/ ٧٢/ وكنبينا صلى الله عليه وآله وسلم فيما روي من مناجاة الله إياه ليلة المعراج، وعبارة الجمهور لا يخرج عنها ذلك.

قوله: (**إذ لا يمكن أن يقال: عطف الرسل للتعظيم**). يعني لكون الملائكة أفضل منهم، وهذا بناء على قاعدة العدلية من تفضيل الملائكة، لكن في كلامه نظر من وجهين:

---

(١) ـ الإمام الهادي لدين الله علي بن المؤيد بن جبريل ، الحسني اليحيوي الفللي ، أحد أئمة الزيدية الكرام ، عالم مجتهد مجاهد ، مولده بصعدة سنة (٧٥٧هـ) ، وقيل سنة (٧٤٦هـ) ، وبها نشأ وأخذ عن مشاهير العلماء ومنهم الإمام الناصر صلاح الدين محمد بن علي ، والقاضي عبدالله بن الحسن الدواري وغيرهما ، وكان من أكابر علماء اليمن ، دعوته في هجرة قطابر من بلاد خولان سنة (٧٩٦هـ) ، واستقام له الأمر فترة بعد مناوشات ، وزاره الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى سنة (٨٠٢هـ) إلى فللة ، ودخلا صعدة معاً وبقيا متواصلين فيما بعد ، توفي ليلة الجمعة عاشر المحرم سنة (٨٣٦هـ) وقبر في هجرة فللة ، ومن مؤلفاته اللالئ المضيئة في مراتب أئمة الزيدية ، تمت.

والنبي فعيل بمعنى منبيء اسم فاعل أو بمعنى مُنَبَى اسم مفعول، وهو كل إنسان يتحمل الرسالة إلى آخر ، وفي صحة استعماله بالهمز خلاف بين الشيوخ.

أحدهما: أن كلامنا في منع تسميتهم أنبياء، وليس في هذه الآية ما يشعر به، الوجه الثاني: أن احتجاجه مشعر بأنه لا يصح تسمية الملك رسولاً والقرآن قد نص على خلافه، قال تعالى: ﴿ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا ﴾ [فاطر:١]، وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج:٧٥]، والمصنف لا يجهل ذلك، ولكن بنى على أن تسمية الملك رسولاً إنما هو لغة لا إصطلاحاً. وأما في الإصطلاح بمعنى الرسالة المصطلح عليها غير حاصل فيه كما يشعر به تحقيقها المذكور، وقد ذكر بعض المتأخرين أنه يجوز تسمية الملائكة رسلاً وأنبياءاً لغة وشرعاً، وعلى اصطلاح المتكلمين؛ لأن معنى ذلك موجود فيهم، إذ فيهم من أرسل إلى الأحياء من الخلق، وهم عند الله بمكان رفع به منازلهم وأخبرهم، وهم مخبرون عن الله، ولذهابه إلى هذا المعنى قال في حد النبوة والرسالة: هي تحمل الشرائع عن الله إلى الخلق، ولم يقل كقول المصنف: ما يحمله الإنسان، وكلامه لا بأس به إلا في لفظ النبي، فلم يطلق على الملك لغة ولا عرفاً، ولا سمع بذلك في استعمالات الشرع وأهله ولا كلام أهل اللغة.

قوله: (**والنبي فعيل بمعنى منبيء**).

اسم فاعل أو بمعنى منبئ اسم مفعول نظيره نذير بمعنى مُنذر بكسر الذال، وحكيم في وصف القرآن بمعنى محكم بفتح الكاف، وهذا مع البناء على كونه مهموزاً، وأما مع التشديد فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع، هذا على تقدير كونه من النبوء وهو الارتفاع، وأما إذا جعل التشديد من قبيل تخفيف الهمزة وتسهيلها فهو كالمهموز.

قوله: (**وفي صحة استعماله بالهمز خلاف بين الشيوخ**). ذهب أبو هاشم وأصحابه إلى جوازه أخذاً له من الإنباء، وهو الإخبار مع عدم مانع من استعماله كذلك إذ لا يوهم الخطأ، وقال أبو علي: لا يجوز إطلاق ذلك، واختلافهم نقل في حق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولعل سائر الأنبياء في حكمه.

والحق جوازه وإنما أنكر عليه السلام على القائل يا نبيء الله بالهمز؛ لأنه فهم من قصده الحط بهذا الاستعمال.

وقال الشيخ محمود: هو المؤدي عن الله ما كلف أداءه من غير واسطة آدمي.

وقالت الفلاسفة: هو المختص بنفس هي أشرف النفوس لها قوة تقبل من العقول أكثر مما تفيضه على غيرها فتُطالع الغيوب في اليقظة كما تراه سائر النفوس في النوم، وهذا مبني على هوسهم في النفوس والعقول وقد بطل.

قوله: (**والحق جوازه**).

يعني لاقتضاء قواعد اللغة صحته، ولوروده في القرآن من القراءات السبع قرأ به نافع[1].

قوله: (**وإنما أنكر عليه السلام**)... إلى آخره.

إشارة إلى حجة أبي علي في المنع عن استعماله مهموزاً في الأثر أن أعرابياً قال: يا نبيء الله بالهمز، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لست نبيء الله وإنما نبيُّ الله أنا»[2]، وهو ظاهر الدلالة على ماذكره أبو علي، لكن قد تُؤُوِّل لمعارضته القراءة السبعية، والجري على القاعدة اللغوية بما ذكره المصنف، وحاصله أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهم من الأعرابي أنه قصد بذلك الوضع عن منزلته، وفطن لما أراد من أنك إنما أنت منبئ، ومخبر فقط من غير علو درجة وارتفاع منزلة، فأراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقريعه وتوبيخه وتنبيهه على فهم مراده، والله أعلم.

قوله: (**وقال الشيخ محمود: هو المؤدي عن الله**)... إلى آخره.

هذا الحد يقضي بصحة تسمية الملائكة أنبياء لحصوله فيهم.

---

(١) ـ نافع بن عبدالرحمن بن أبي نعيم مولى جعونة بن شعوب الليثي، حليف حمزة بن عبدالمطلب، أصله من أصفهان، ويكنى أبا رؤيم، وتوفي بالمدينة سنة تسع وستين ومائة، ذكره صاحب التيسير.

(٢) ـ رواه في كنز العمال (ج/١١/٣٢١٤٨) بلفظ: «لست بنيء الله ولكني نبي الله».

فصل/ ولا فرق عند أصحابنا بين الرسول والنبي

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج:٥٢]،

(**فصل**: قوله: (**ولا فرق عند أصحابنا بين الرسول والنبي**).

يعني في الشرع واصطلاح المتكلمين، والخلاف في ذلك معزو إلى الحشوية وإلى الإمامية وإلى الزمخشري وقاضي القضاة[1]، وقد مر ذكر حقيقة النبي ممن حصلت فيه تلك الحقيقة فهو عندنا رسول ونبي مع حصول الوحي من الله تعالى إليه على لسان ملك بكلام ظاهر أو خفي يلقيه في باطن سمعه أو بكلام من الله يخلقه لا بواسطة، وحصول معجزة تدل على صدقه وشريعة يأتي بها أو يحيي شريعة قد اندرست كان قد أتى بها نبي قبله، وسواء كان ما أتى به قليلاً أو كثيراً، والمخالفون اتفقوا على أن الرسول من أرسل بشريعة مستجدة، واتفقوا على أن معنى النبي يخالفه لكن اختلفوا في معناه، فحكى بعض المعلقين عن الإمامية أن النبي مَن نبي ينبى إلى نفسه ولم يبعث رسولاً/ ٧٣/ إلى غيره، ونقل عن الحشوية أنه يصح أن يسمى بعض الأشخاص نبياً من غير وحي ولا معجزة ولا شريعة متجددة، ولا إحياء مندرسة، بل يكون له تنويرات وإلهامات تفارق بها سائر البشر، وعنهم أنه الذي يرى في المنام ما لا يختلف ويشبه الوحي، والمنقول عن الزمخشري وقاضي القضاة أن النبي من بعث لتقرير شريعة جاء بها غيره وإحياء ما اندرس منها كهارون ويوشع وأكثر أنبياء بني إسرائيل بعد موسى، فإنهم مقررون لأحكام التوراة مجددون لمندرسها فقط، ورد ما ذكرته الإمامية والحشوية بأنه إذا نبأ الله نبياً لا يمكن أن يدل على نبوته إلا المعجزة إذ لا طريق إليها غيره، ولا بد إليها من طريق وإلا كانت النبوة عبثاً، والنبي لا بد فيه من معنى الإرسال ولا يصح أن يكون رسولاً إلى نفسه، ولا يتصور فرق بينه وبين الأفاضل من أمته أو أهل وقته إلا بكونه يوحى إليه ويظهر المعجز على يديه ويهتدي إلى ما لا يهتدي إليه غيره ويهدي إليه.

قوله: (**وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾**)... إلى آخره.

---

(١) ـ وقد نسبه صاحب الأساس إلى الإمام الهادي عليه السلام.



فقالوا: لا يدل على الفصل كقوله: وجبريل، وقوله: ﴿فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾[الرحمن:٦٨]، فإنه لا يدل على أن جبريل ليس من الملائكة، وأن النخل ليس من الفاكهة.

ويمكن اعتراضه بأنه وجد للعطف معنى وهو التعظيم في قوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَجِبۡرِيلَ﴾ وفي قوله: ﴿مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمۡ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٖ﴾[الأحزاب:٧] بخلاف قوله: ﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ فإنه لا يعقل للعطف وجه هنا إلا المغايرة.

ويمكن الجواب: أن اللفظين إذا اختلفت فائدتهما من وجه صح عطف أحدهما على الآخر للتأكيد، وإن كان معناهما واحداً في الحقيقة، فإذا كان لفظ النبي يفيد الرفعة بنفسه ولفظ الرسول يفيدها بواسطة تحمله للرسالة أو صبره على المشاق فيها صح العطف كما يقال: فلان قادر عالم، فإن العالم يتضمن معنى القادر، لكن خالفه من وجه آخر.

قيل: ولا يبعد أن يكون الرسول هو المبعوث بشريعة وكتاب،

هذه حجة القائلين بالفرق بينهما، قال الزمخشري: هو دليل بيّن على تغاير الرسول والنبي، قال: والفرق بينهما أن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وإنما أمر أن يدعوا الناس إلى شريعة من قبله، وقد أجيب عن ذلك بما ذكره المصنف، وهما وجهان أدخل أحدهما في الآخر.

الأول قوله: (**فقالوا: فلا يدل على الفصل كقوله: وملائكته**).

وحاصله أن العطف قد لا يكون للتغاير بل للتفخيم، واعترض بما ذكره وهو واضح.

الثاني: ما جعله جواباً على الاعتراض وهو لا يصح جواباً عنه، وإنما هو وجه مستقل في بيان معنى للعطف غير التغاير الذي احتجوا بالعطف عليه.

قوله: (**كما يقال: فلان قادرٌ وعالم**). يقال: أما إذا جعلته من هذا القبيل فهو حجة عليك لا لك؛ لأن القادر والعالم متغايران مختلفان في المعنى، ومما يجاب به احتجاجهم بالآية أن الشيء قد يعطف على نفسه مع اختلاف اللفظ للتأكيد.

قوله: (**قيل: ولا يبعد أن يكون الرسول**)... إلى آخره. هذا كلام الزمخشري إلى قوله: (**بتقرير شريعة**).

والنبي هو من بعث بتقرير شريعة فيفترقان من باب الأعم والأخص؛ إذ لا بد من كون الرسول نبيئاً فيكون على هذا كل رسول نبيئاً، وليس كل نبيء رسولاً.

ويمكن أن يجعل الفرق بينهما أن الرسول يدخل فيه الملك بخلاف لفظ النبيء.

وأما قوله: (**فيفترقان من باب الأعم والأخص**).

فكلام المصنف ركيك المعنى غير صحيح ولا واضح، فإنه لا أعمية في أحدهما ولا أخصية في الآخر، بل لهما معنيان متباينان، وإنما يوجد أن كل رسول يسم نبياً من ظاهر كلام المخالفين وما لا بد لهم منه، وهو تسمية الرسل أنبياء، فالقياس أن يقولوا: النبي كل من بعث وأوحي إليه، والرسول لا بد فيه من قيد زائد، وهو أن تكون بعثته بكتاب وشريعة متجددة.

قوله: (**ويمكن أن يجعل الفرق بينهما**).

هذا كلام يقتضي أن الرسول أعم ولا بأس به في تأويل الآية، وأما في مسألة الاختلاف فلا يصلح تأويلاً لكلام المخالف ولا تقرير المحل المتنازع فيه، فإنه أمر متفق عليه.

واعلم أن الزمخشري والقائلين بقوله يحتجون بما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه سئل عن الأنبياء فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قيل: فكم الرسل منهم؟ قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً»[1]، وفي (المصابيح) «أن الأنبياء مائة وعشرون ألفاً، والرسل منهم ثلاثمائة وستون، ثمانية منهم من العرب، أولهم إبراهيم وآخرهم محمد». وقد أجيب: بأن الخبر آحادي والمسألة قطعية، وأنه مخالف لما قضت به الأدلة العقلية ويتأوله بأن يريد بالأنبياء من يصلح للنبوة وبالرسل من أرسل، وفيه نظر.

ويلحق بهذا الفصل فائدتان:

الأولى: أنه لا يطلق لفظ النبي والرسول على أحد من البشر شرعاً واصطلاحاً إلا في حق الأنبياء عليهم السلام، وأما مع التقييد بالإضافة إلى غير الله تعالى فيجوز في حق غير الرسل،

---

(١) ـ أخرجه الإمام أبو العباس الحسني في المصابيح صـ١٣٢ -١٣٣، من حديث طويل بسنده عن أبي ذر، والإمام المرشد بالله في الأمالي الخميسية ١/٢٠٤، بسنده عن أبي ذر أيضاً.

....

كأن يقال: فلان رسول فلان أو نبي فلان، بمعنى أنه أنبأ عنه أو أخبره وأنبأه، وقد صار الأسبق إلى الأفهام، والغالب بعرف الشرع من إطلاق لفظة الرسول والنبي، أو إضافته إلى الله كرسول الله ونبي الله أن المراد بذلك خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم.

الفائدة الثانية: في ذكر الأسماء التي يشترك فيها الأنبياء وتطلق على كل منهم / ٧٤/ وهي النبي، والرسول، والمصطفى، والمجتبى، والمختار، والبعيث، والمبعوث، والمرسل، والحجة، وغير ذلك، لكن أكثر الإستعمال للفظي الرسول والنبي، وقد ورد في كلامهم قال المبعوث، وقال الحجة، وقال النذير، واختلف في اسم الحجة، هل يستعمل في غير النبي كالإمام أو لا؟ فالأظهر من كلام المتكلمين المنع، قالوا: لأن النبي إنما سمي حجة؛ لأن أقواله وأفعاله يحتج بها، وليس الإمام كذلك، وقالت الإمامية: بل يجوز وصف الإمام بذلك.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهو الصحيح بل لو قيل: إنه يوصف بذلك جميع الأحياء، بل الأجسام، بل الأعراض المستدل بها على الله تعالى، لكان ذلك جائز إلا أن الشرع منع من ذلك؛ لأن هذه اللفظة موضوعة للتفخيم والتعظيم، فاختصت الأنبياء والأئمة تِلْوَهم، والعلماء تلو الأنبياء، فلا وجه للمنع من ذلك.

قلت: ولا يخلو عن نظر، فإن لقائل أن يقول: إنما سمي النبي حجة، لأن حجة الله على عباده تستقيم ببعثه لكونها لطفاً وإزاحة للعلة، وقد أشار تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]، فمفهومه أن الحجة بعدهم قد صارت لله، ومثل هذا لا يوجد في غير الأنبياء، ونقل عن أبي الهذيل وعباد صحة أن يوصف بذلك العدد الذي يحصل العلم عند خبرهم.

فصل/ في أنه يحسن بعثة الأنبياء عقلاً

وقد خالف في ذلك البراهمة، قيل: هم قوم ممن يعتزي إلى اليهود وهم فرقتان.

فرقة أنكرت حسن البعثة رأساً، قالوا: لأن الرسل إن جاءوا بما يوافق العقل ففي العقل غنية عنهم، وإن جاءوا بما يخالفه وجب رده. وفرقة أجازت البعثة إذا كانت مؤكدة لما في العقول لا إن جاءوا بما لا يعلمه العقل. ويحكى عن هؤلاء صحة نبوة آدم وإبراهيم عليهما السلام، وذهب قوم إلى أن الغرض بالبعثة هو التكليف والتكليف محال؛ لأن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، فلا معنى للبعثة، وهذا إنما يلزم المجبرة فقط. وذهبت طائفة من الصوفيَّة إلى إنكار النبوة، قالوا: لأن الاشتغال بغير الله حجاب عن الله والأنبياء إنما يأتون بما يشغل عن الله كالعبادات والشرائع فيجب أن يكون باطلاً، وهذا هوسٌ محض وجهالة مفرطة.

لنا: أنه لا يمتنع أن يكون في أفعالنا ما هو لطف في ما كلفنه من العقليات وفيها ما هو مفسدة في ذلك،

(فصل: في أنه يحسن بعثة الأنبياء عقلاً)

قوله: (**وقد خالف في ذلك البراهمة**). قيل: سموا براهمة لإنكارهم حسن البعثة والنبوات إلا نبوة إبراهيم وآدم، وقيل: لانتسابهم إلى رجل اسمه برهم، وقال ابن الملاحمي: بل إبراهمي، وخلافهم في هذا الفصل ظاهر، وقد نسب الخلاف فيه إلى فرقة ينكرون الملل كلها، ذكره بعضهم، وعزى الإمام يحيى في (التمهيد) الخلاف فيه إلى الملحدة والزنادقة والمعطلة والدهرية وجمع من الطبائعية، ويمكن أن يقال: لا وجه لذكر خلافهم هنا؛ لأن خلافهم في إثبات الصانع المختار يرفع قاعدة النبوة، فخلافهم فيها إنما تفرع على الخلاف فيه.

قوله: (**وهذا هوس محض**). شبه قولهم هذا بالهوس، وهو طرف من الجنون لمخالفته ما علم من الدين ضرورة، ورده لصريح القرآن.

قوله: (**أنه لا يمتنع أن يكون في أفعالنا ما هو لطف لنا**)... إلى آخره.

ظاهره أن الذي يحصل بإرسال الرسل من البيان كاف في حسن البعثة.

ثم لا يكون في قوة عقولنا ما نعلم به تفاصيل هذه الأفعال وإن كنا نعلم بالعقل جملةً حسن المصلحة وقبح المفسدة، ولا شبهة حينئذ في جواز أن يرسل الله إلينا بتعريف المصلحة من المفسدة، فإذا علمنا ذلك بالشرع على التفصيل ألحقناه بالجملة المقررة من حسن اتباع المصلحة وقبح اتباع المفسدة، فيكون الرسل قد جاءوا بما يوافق العقل على الجملة لا على التفصيل، وصار الحال فيه كالحال في الطبيب إذا عرفنا أن في أكل بعض الأشياء ضرراً وفي أكل بعضها نفعاً، وقد علمنا بالعقل على الجملة حسن أكل ما ينفع وقبح أكل ما يضر، فإنه يجب التحرز مما نهى عنه، ويحسن اتباع ما أمر به، ولا يقال: إنه أتى بما يخالف العقل.

وبهذا يبطل قولهم: إنا نعلم بالعقل قبح كثير مما جاء به الشرع كالهرولة والطواف حول البيت، ورمي الجمار ونحو ذلك؛ لأنا نقول: العقل لا يقضي بقبح هذه الأفعال /٣٢٩/ على الإطلاق، ألا ترى أنا نعلم بالعقل حسن الطواف بالبيت لغرض يسير،

قيل [المهدي عليه السلام]: وفيه نظر؛ لأن مجرد التعريف بذلك لا يكفي في حسن البعثة؛ لأنه سبحانه قادر على أن يعرفنا بها كما عرف الملائكة والأنبياء، فلا بد أن يكون في نفس البعثة مصلحة وإلا كانت عبثاً، وتلك المصلحة ما ذكروا من أنه لا بد فيها من لطف للمبعوث، والمبعوث إليه، وقد يقال: في كيفية التنظير أن في مقدوره تعالى ما يقع به البيان من غير بعثة، إما بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا، وإما بأن يخلق لنا من الكلام ما نسمعه ونتبين به.

وأقول: إن هذا التنظير وهم؛ لأنه إنما يصلح وارداً على القول بوجوب البعثة، فيقال: لا يجب إلا إذا لم يمكن البيان بغيرها مع أنه أيضاً إنما يصلح قادحاً في القول بتعيين وجوبها، وأما إذا جعلت واجبة على التخيير فلا، أما على القول بحسنها فلا معنى له؛ لأن إمكان البيان بغيرها مع كونها طريقاً من طرقه لا يقتضي كونها عبثاً ويخرجها عن حيز الحسن إلى حيز القبيح.

وأما قول من قال: إما بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا فكيف يصح ذلك مع كون المكلف لا يعلم ضرورة.

وهو أن يعلم هل استَرَم[1] أم لا، وهل هو عامر أو خراب ونحو ذلك، فهلا جاز أن يطوف حوله لمصلحة أعظم من ذلك.

فإن قيل: هلا جاز أن يخلق الله فينا علماً ضرورياً بما يريده منا في هذه الأفعال التي جاء بها الأنبياء لا على أن يعد ذلك العلم في كمال العقل، ولهذا يختلف الناس فيه.

قلنا: الاضطرار إلى قصده تعالى لا يصح والدار دار تكليف.

قوله: (**هل استرمَّ أم لا**). معنى الاستتار ظاهر، وهو هنا كونه ساتراً لا مستوراً، وفي بعض النسخ: هل استرم، والمعنى هل حان أن يرمَ، أي يصلح.

قوله: (**لمصلحة أعظم من ذلك**). يعني وهي المصلحة الدينية لما يحصل به من اللطفية.

تنبيه:

لم يتعرض المصنف في هذا الفصل لذكر وجوب البعثة، وهو بحث مهم على قاعدة الأصحاب، وقد أشار إليه في الفصل الذي يلي هذا إشارة يسيرة غير مقصودة، والقول بوجوبها ينبني على أصلين:

أحدهما: أنها لطف.

والثاني: أن اللطف واجب عليه تعالى.

فأما الأصل الثاني فقد مر الكلام فيه / ٧٥/ ، وأما أنها لطف فللأصحاب في تقريره تحريرات نأتي منها بما ذكره الإمام يحيى في (التمهيد)، وهو أنا نعلم قطعاً بالضرورة بعد الخبرة واستقراء العادة أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على فعل إداء الواجب ويذكرهم بالله ويخوفهم عقابه، فإن حالهم إلى أداء الواجب وترك القبيح أقرب من حالهم لو لم يكن ذلك مع ما يخصه الله به من إظهار الأعلام النيرة دالة على صدقه، ولا معنى للطف إلا ذاك، واعترضه الإمام عليه السلام بمنع كون البعثة لطفاً، وإنما هي فضل وإحسان كأصل التكليف، ولا يسلم إنما ذكر يكفي في الدلالة على كون البعثة لطفاً إلا بتقدير

---

(١) ـ يقال: استرمَّ الشيء أي حان أن يبلى ثم يصلح. تمت هامش

فصل

إذا ثبت أن وجه حسن البعثة كونها لطفاً لم يجب أن يكون في كل زمان نبيٌّ خلافاً لقوم أوجبوا البعثة في كل زمان؛ لأنه لا يمتنع أن تكون البعثة لطفاً في بعض الأزمان دون بعض، وفي حق بعض الأشخاص دون بعض، فلا تجب البعثة حيث يعلم الله أنها لا تكون لطفاً، وإذا لم تجب لم تحسن؛ لأن الحسن في البعثة ملازم للوجوب كالثواب وشكر النعمة.

شبهتهم: أن الرسول يحتاج في كل زمان إما لأمر ديني كالدعاء إلى الله والتنبيه على الأدلة العقلية،

خلو البعثة عن جميع جهات القبح، فإن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر، فعليكم أن تقيموا الدلالة على أن البعثة خالية عن جميع جهات القبح، ويمكن الجواب بأنا قد علمنا حسنها بما تقدم، وبأن الله سبحانه وتعالى لا يفعل إلا الحسن، فإذا لم يكن المانع من الوجوب إلا تجويز أن للقبح وجهاً، فقد حصل ما يدفع هذا التجويز، والله سبحانه أعلم.

(**فصل: إذا ثبت: إن وجه حسن البعثة كونها لطفاً لم يجب أن يكون في كل زمان نبي خلافاً لقوم**).

قوله: (**لأن الحسن في البعثة ملازم للوجوب**). هكذا ذكر أصحابنا، فإن أرادوا الوجوب المعين فغير مسلم؛ لأن البيان إذا كان يحصل بها وبغيرها حسنت ولم تتعين لقيام غيرها مقامها، وإن أريد الوجوب على التخيير فصحيح، والله أعلم.

قوله: (**كالثواب وكشكر النعمة**).

يعني فإن الثواب متى لم يجب لم يحسن؛ لأنه يتضمن تعظيم من لا يستحق التعظيم، ومتى حسن وجب، وكذلك الشكر فيه تعظيم للمشكور، فما لم يكن منعماً لم يحسن شكره، ومتى أنعم حسُنَ، ووجب، وكان الأولى أن يقول: والشكر ولا يقيده بالنعمة؛ لأن شكر النعمة واجب بكل حال، فلا يمكن أن يقال فيه: متى لم يجب لم يحسن.

أو لأمر دنيوي كمنع الظالم والزجر عن الفساد وتعريف اللغات والفصل بين الأغذية والسموم ونحو ذلك.

والجواب: لا نسلم أن يكون لبعثة الرسل وجه غير كونها لطفاً؛ لأن التنبيه على معرفة الله، والدعاء إليه لا يستقل وجهاً في حسن البعثة من حيث لا يمكن معرفة اتباع الرسل وإجابتهم إلا بعد معرفة الله.

وأيضاً فالدعاء إلى الله والتنبيه على توحيده يتم بدون الأنبياء بأن نتنبه من ذي قبل أو يقوم الصالحون به، فلا نحتاج إلى الأنبياء، وكذلك قولهم: يبعث مؤكداً لما في العقول؛ لأن في العقول غنية عنه. وأيضاً فكان لا يفترق الحال بين نبي واحد وأنبياء كثيرة، فكان لا يجوز بعث أكثر من واحد في جميع الأزمان.

وأما قولهم: يبعث لإقامة السياسة العامة وردع الظالمين، فهم إن أرادوا أنه يعرف بذلك فلا يصح لأن كل عاقل يعرفه، وإن أرادوا أنه يقهر عليه فغيره يقوم مقامه في ذلك، وأما الفرق بين الأغذية والسموم والنفع والضر فقولهم فيه أبعد لأنه يمكن معرفة ذلك بالتجارب وبالأطباء وبنبي واحد لجميع الأزمان. على أنه لو وجبت البعثة لما يرجع إلى التبقية وحفظ الصحة لما جاز من الله أن يميت المكلفين، ولما حسن تبقية من جهل ما يبعث به الأنبياء.

قوله: (**أو لأمر دنيوي**). أدرج المصنف هذا القول في معرض الاحتجاج لأولئك القوم الذين حكى خلافهم وغيره يترجم المسألة في هذا المعنى بأن البعثة لا تجب إلا إذا كانت لطفاً للمبعوث نفسه والمبعوث إليه، ثم يحكي هذا الخلاف ويقول مثلاً خلافاً لأبي القاسم، فزعم أنها تجب لمصالح الدنيا كمعرفة اللغات والسموم والأغذية، وكذلك الأدوية، والصنائع والمعادن، وإلى هذا أشار بقوله: ونحو ذلك.

وقوله: (**كمنع الظالم والزجر عن الفساد**).

فيه نظر؛ لأن هذا ديني لا دنيوي، ولو كان فيه صلاح دنيوي.

قوله: (**على أنه لو وجبت البعثة لما يرجع إلى التبقية وحفظ الصحة**)... إلى آخره.

يعني إذا قلتم بوجوبها للتعريف بالأغذية والسموم والأدوية التي يحصل بمعرفتها رعاية



قد تقدم أن البعثة متى حسنت وجبت، والذي يختص هذا الفصل أنه إن كان الصلاح يتعلق ببعثة شخص معين وجب بعثته على التعيين أو يتعلق به وبغيره على الجمع وجب على الجمع، أو على البدل كان الله مخيراً في بعثة أيهما شاء على البدل.

وعلى الجملة فإنه يحسن بعثة من في بعثته صلاح للمرسل إليهم وصلاح للمرسل نفسه، وقد كان يجوز أن يبعث الله إلى بني آدم بالرسالة ملائكة أو جناً، لكن لما كان كل جنس أقرب إلى القبول من جنسه جعلت رسل كل خلق من جنسهم،

الصحة وحفظها وحصول التبقية لكان ذلك قاضياً بوجوب التبقية؛ لأن البعثة لأجلها تتفرع على وجوبها كما أن البعثة لأجل الشرائع فرع على وجوبها، وإذا وجبت لم يجز من الله الاخترام؛ لأن فيه إخلالاً بالواجب، وفيه نظر؛ لأن الذي يستلزم وجوب البعثة لذلك وجوب طلب التبقية على المكلف و الاعتناء بتحصيلها لا وجوبها على الله فليتأمل.

قوله: (**ولما حسن تبقية من علم جهل ما بعث به الأنبياء**). تقرير هذا الوجه: أنها لو حسنت التبقية من دون ذلك لم يستقم القول بوجوب البعثة لأجل التبقية؛ لأنه لا يحسن منه تعالى تبقية المكلفين من دون أن يبعث إليهم من يعرفهم بحكم الأغذية والسموم والفصل بينها، فإذا لم يبعث قبحت التبقية، وهذا فيه من التكليف ما لا يخفى، ومن البين عدم استلزام ترك البعثة لقبح التبقية، وإن كان الغرض من البعثة ما ذكره الخصم.

(**فصل: قد تقدم أن البعثة متى حسنت وجبت**).

قوله: (**وعلى الجملة فإنما يحسن**)... إلى آخره.

الأولى أن هذا وجه الوجوب لا وجه الحسن، وأنها تحسن لمجرد البيان والتعريف بالشرائع، وإن أمكن ذلك بغيرها، لكن إذا أمكن من دونها لم تجب، وقد قدمنا الإشارة إلى هذا، والأصحاب يقررون هذا المعنى / ٧٦/ بأن يقولوا: أما كونها مصلحة للمرسل إليهم فلأنها لو خلت عن ذلك كانت عبثاً لإمكان تعريفنا المصالح من دون واسطة، كإعلامه للملائكة

ولهذا قال تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾[الإسراء:٩٥]**، وهذا إذا استوت المصلحة في بعثة الجنس وغير الجنس، فأما إذا تعلقت المصلحة ببعثة غير الجنس تعين كما يرسل الملائكة إلى الأنبياء وكما أرسل الأنبياء عليهم السلام إلى الجن.**

ومتى أرسل نبي إلى أمة فلا بد أن يكون لهم طريق إلى معرفة شرعه، إما بمشاهدته أو بالنقل عنه، وكذلك لا بد من تبقيته حتى يؤدي الرسالة، ثم بعد ذلك يجوز اخترامه.

والأنبياء، فلا بد من وجه لأجله اختار إعلامنا بالمصالح بألسنة الأنبياء، وأما كونها مصلحة للمرسل نفسه؛ فلأنه لا بد من وجه لإيجاب تحمل الرسالة وأدائها عليه كسائر الواجبات الشرعية وليس ذلك إلا اللطفية، وقد يعللون ذلك بأنه لا يجوز تحميله المشقة لما فيها من نفع غيره فقط، لكنه يقال: في مقابلة المشقة ما يجبرها من نفع الثواب، ويلزمكم ألا يحسن إيلام الأطفال لما فيه من اعتبار المكلف.

قوله: (**ولهذا قال تعالى:** ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ .. ﴾ الآية).

نزلت هذه الآية في الرد على من قال: ﴿ أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء:٩٤] إنكاراً لإرسال البشر، وطلباً لإنزال الملائكة فرد الله عليهم ما أنكروه وعرفهم بأن خلافه هو المنكر؛ لأن قضية حكمته ألا يرسل ملك الوحي إلا إلى أمثاله أو الأنبياء، وقرر ذلك وأخبر بأنه لو كان في الأرض ملائكة يمشون على أقدامهم كالإنس ولا يطيرون مطمئنين ساكنين في الأرض وقارين فيها لأنزل عليهم من السماء ملكاً رسولاً يعلمهم الخير ويهديهم المراشد.



فصل/ذهب جمهور الشيوخ إلى أنه لا يبعث رسول إلا بشريعة

ومعنى ذلك أنه لا بد أن يستفاد من جهته مالولاه لما أمكن الوقوف عليه، وذلك قد يكون بشريعة متجلدة، وقد يكون بإحياء شريعة دارسة، وقد يكون بما طريقه العمل فقط، وقد يكون بما طريقه العلم فقط، كأن يبعث رسولاً يعرفنا أن الله تعالى يوفر العقاب على مستحقه، فإن العقول تجوز العفو، وقد يكون بما طريقه العلم والعمل، إما في حق كل واحد كتعريف أحكام الصلاة فإن العلم والعمل شامل لكل مكلف، وإما في حق بعض المكلفين كتعريف أحكام الحيض، فإن العلم يتناول الرجال والعمل يتناول النساء.

وعلى الجملة فلا بد أن يعرف من جهته ما لولاه لما عرف، وإلا لم يكن لبعثته فائدة.

(**فصل**: قوله: (**ذهب جمهور الشيوخ إلى أنه لا يبعث رسول إلا بشريعة**). كان الأولى أن يقول: إلا بفائدة متجددة بتحمل بعثته، وقد عاد إلى هذا المعنى بقوله: ومعنى ذلك إلى آخره، ولا تخلو العبارة عن انضراب، فإنه ليس معنى الشريعة المتجددة إحياء شريعة دارسة، وعبارة غير المصنف أقوم وأسلم كقولهم: لا تحسن البعثة إلا حيث يحصل بها لمن بعث إليهم من العلم بألطاف ومصالح في الدين، وهي التكاليف الشرعية ما لولاها لما علم، فإن كان الذي يحصل بها يمكن حصوله بغيرها على سواء فإنهما يكونان واجبين على التخيير.

قوله: (**وقد يكون طريقه العمل فقط**).

هذا النوع من التكليف هو ما كان المطلوب فيه مجرد إيجاد الفعل من غير استمرار وتكرر كما إذا أمر الشارع بفعل معين وأخبر بذلك الرسول من غير قيد زائد.

قوله: (**فإن العلم والعمل شامل لكل مكلف**).

أما العمل فظاهر، وأما العلم فإن كان المراد بوجوبها فصحيح، وإن كان بتفاصيل أركانها وأذكارها وشروطها وفروضها، فمنه ما هو معلوم ومنه ماهو مظنون، ويختلف فرض المجتهد والمقلد في ذلك على ما تقتضيه القواعد، وليس هذا بموضع بسطه وتحقيقه، وكان الأولى أن يقول: شاملان ولا يستقيم قوله: شامل إلا على تأويل، والله أعلم.

وقد حكي عن الشيخ أبي علي جواز أن يبعث الله لتأكيد ما في العقول.

قيل: والصحيح أنه ليس بمذهب له، وإنما أخذه الحاكي من جوابه على البراهمة، حيث قل: إن الأنبياء لا يأتون بما يخالف العقول مطلقاً ومهما يكن قد أبطل الشيوخ هذا المذهب بما تقدم من أن غير الأنبياء يقوم مقامهم في ذلك.

إلا أن لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يعلم الله أن عند بعثة شخص بتأكيد ما في العقول يكون الناس أقرب إلى فعل العقليات وترك المقبحات كما يجوز أن يعلم أن عند المرض أو القحط يكونون أقرب؛ لأن البعثة كغيرها من سائر أفعاله تعالى في جواز كونها لطفاً في العقليات.

قوله: (**قد حكي عن الشيخ أبي علي**)... إلى آخره.

تحقيق ما نقل عنه أن البعثة تجوز وتحسن لزيادة في التكليف أو زيادة تنبيه للمكلفين وتجديد وتأكيد، إما لما قد سبق في العقول من التكاليف العقلية أو الشريعة متقدمة من غير أن يكون قد انطمس شيء من أحكامها، واحتج على ذلك بأن الغرض بالبعثة حصول اللطف للمكلفين، وهو يحسن بأحد هذه الوجوه السابقة، وذلك كاف في حسنها، بل في وجوبها، قال أبو علي كما في تعزيز النبي بنبي آخر لمجرد التأكيد والتقوية.

قوله: (**إلا أن لقائل أن يقول**)... إلى آخره.

هذا تنبيه من المصنف على تقوية ما ذهب إليه الشيخ أبو علي ولم يذكر حجة الجمهور، ولهم حجة متكلفة وهي أنه لا يحسن من الله البعثة إلا بمعجز يدل على صدق المبعوث ولا معجز إلا ويجب النظر فيه عقلاً لدفع ضرر، وهو الخوف من تركه، ولا خوف إلا مع تجويز الجهل ببعض المصالح الدينية وهي التكاليف الشرعية، فبذلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر دفعاً للضرر ولا يخفى ما في هذا الاحتجاج من الاعتساف، ويقال لهم: إن مجرد التجويز كاف في التخويف، فمن أين يجب وقوع ذلك المجوز، فإذا بعث بعض الأنبياء بما ذكره أبو علي، فالنظر في معجزته تجب لتجويز أن يكون مبعوثاً لتعريف مصلحة، وأما قول أبي علي في تعزيز النبي بنبي آخر لمجرد التأكيد، فلو سلم له الجمهور ذلك لكان أقوى حجة عليهم لكنهم يمنعونه ويطلقون / ٧٧/ القول بأنه لا بد من تعريف مصلحة أخرى.

فصل/ والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولاً هو في الحقيقة المعجز

وأما خبر الصادق فهو وإن دل على ذلك، فإنما يعلم صدق المخبر بالمعجز، فقد عاد الأمر إلى أنه هو الدليل الحقيقي.

وأيضاً فلا بد أن يظهر المعجز عقيب دعوى من أخبرنا الصادق بنبوته ليميزه عن غيره؛ لجواز أن يكون الذي أخبرنا بنبوته غير هذا الشخص، فالطريق الحقيقي هو المعجز.

فإن قل: هلا عرفنا الله نبوته بالاضطرار؟

قيل له: كيف يعلم بالاضطرار كونه مرسلاً من الله ونحن لا نعلم ذات الله ضرورة، والعلم بالله أصل للعلم بكون الرسول رسولاً.

واعلم أن الشيخ أبا القاسم قد ذهب إلى أن البعثة تحسن لمجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال: لأن هذا كاف في حسنها ومخرج لها عن كونها عبثاً.

(**فصل: والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولاً هو في الحقيقة المعجز، وأما خبر الصادق فهو وإن دل على ذلك فإنما يعلم صدق المخبر بالمعجز، فقد عاد الأمر إلى أنه هو الدليل الحقيقي**).

اعلم أن الأصحاب يذكرون أن الطريق إلى ذلك أمران:

أحدهما: ظهور المعجز على يديه.

الثاني: خبر من قد علم أنه نبي.

وأشار المصنف إلى أن مرجع الأمر الآخر إلى الأول وأنهما في الحقيقة شيء واحد، وليس ما ذكره بواضح، فإن الذي قد علمت نبوته إذا نص على نبي آخر فطريقنا إلى ثبوت نبوة هذا الأخير مجرد إخبار الأول لا معجزته، وإنما معجزته تدل على صدق خبره.

قوله: (**وأيضاً فلا بد أن يظهر المعجز عقيب دعوى من أخبرنا الصادق بنبوته**). هذا غير مسلم، فإنه إذا نص على شخص حاضر وأخبر بنبوته تميز بالإشارة إليه، وإن كان غائباً عنه فقد يمكن تمييزه بذكر اسمه الذي لا يشارك فيه، ووصفه الذي يختص به، والله أعلم.

فصل/وحقيقة المعجز:

هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة، واعتبرنا كونه فعلاً؛ لأن ماليس بفعل لا يدخل تحت الإحسان، فلا يصح كونه معجزاً، ولا يكون للتحدي به فائدة؛ ولأنه ليس بأن يدل على صدق المدعى أولى من كذبه، أو من صدق غيره أو من أن لا يدل.

ومن ها هنا صعب على المجبرة تصحيح كون القرآن معجزاً لما قالوا بقدمه، وقلنا لهم: لو صح كون القرآن معجزاً مع قدمه لصح كون علم الله معجزاً/٣٣٦/ وقدرته بل كان يصح أن يكون الباري معجزاً نفسه، واعتبرنا كونه خارقاً للعادة؛ لأن المعتاد ليس بأن يدل على الصدق أولى من الكذب أو من أن لا يدل ولا يختص بزيد دون عمرو،

(فصل: وحقيقة المعجز هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة).

هذه حقيقة المعجز اصطلاحاً، وأما لغة فقيل [الإمام يحيى عليه السلام]: هو الأمر الذي يتعذر على القادر الإتيان بمثله في صورته، وقد يكون بعض الأمور معجزاً لقادر غير معجز لآخر بحسب التعذر والإمكان، والمعجز الإصطلاحي لا بد أن يتعذر على جميع القادرين غير الله في زمان حصوله، وما ذكره المصنف في تحقيقه إصطلاحاً حسن ولكن لو قال الفعل الخارق للعادة الدال على صدق دعوى المدعي للنبوة كان أيسر وأسلس وأرجح وأوضح.

وقد قيل في تحديده: هو ما يتعذر على القادر بقدرة الإتيان بمثله في جنسه كالجواهر والحياة، أو نوعه كالقدر، أو مقداره كثقل الجبال ونحوها، أو كيفيته كتأليف أجزاء الحي على حد يصح حلول الحياة فيها، أو صفته كفصاحة القرآن وجودة معانيه، أو وقوعه على وجه كالكلام في الشجر والحجر؛ إذا كان فعل ذلك الأمر على يد مدعي النبوة.

قوله: **(واعتبرنا كونه فعلاً)**... إلى آخره. قد ورد عليه سؤال وهو أنه يتصور كون المعجز غير فعل كأن يقول مدعي النبوة: معجزتي ألا تطلع الشمس غداً من المشرق وألا تبدو القمر والنجوم في السماء من غير سحاب حائل، فينبغي أن يبدل لفظ الفعل بالأمر.

واعتبرنا تعلقه بدعواه؛ لأنه لو لم يتعلق بها لكان أجنبياً عنها، وفي حكم المبتدأ، فلا يكون بأن يدل على الصدق أولى من سواه لفقد الاختصاص؛ ولأنه يجري مجرى التصديق بالقول، والتصديق بالقول لا بد أن يتعلق بالدعوى.

واعتبرنا المطابقة؛ لأنه لو حصل الفعل على عكس ما تناولته الدعوى لما دل على الصدق وإن لم يدل على الكذب كما حكى أن مسيلمة تفل في بئر ليفور ماؤه ويعذب كما سمع عن النبي عليه الصلاة والسلام فغار ماؤه وملح.

قوله: (**ليفور ماؤه**) وقوله: (**فغار ماؤه**).

الأصوب ماؤها في الموضعين؛ لأن لفظ البئر مؤنث.

قوله: (**وقد اختلف في هل يعتبر في المعجز كونه عقيب الدعوى**) .

اعلم أن مذهب البهشمية أنه لا يجوز تقديم المعجز على الدعوى، ومعنى عدم جواز ذلك أنه لا يعد معجزة، ولا يدل على صدق الدعوى المتأخرة لا أن مرادهم أنه لا يجوز وقوع الخوارق قبل دعوى المدعي للنبوة، فإن ذلك جائز قطعاً، وقال أبو القاسم: بل يجوز تقدمه. يعني ويحكم عليه بأنه معجز، ويكون تقدمه إرهاصاً ـ أي توطئة وتمهيداً ـ ويوافق على أنه لا يكفي بل لا بد من معجز عقيب الدعوى، ومثل أبو القاسم ذلك بقصة الفيل، فإنها عام مولده صلى الله عليه وآله وسلم فهي من معجزاته، وقصة الغمامة المروية في بعض أسفاره، وهي أنها كانت تظله في حر الهاجرة، وتدور معه حيث دار.

قلت: أما قصة الغمامة فمتصور ذلك فيها، وأما قصة الفيل فلا تعلق لها به صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما هي من كرامات البيت وآياته، وقد رد على أبي القاسم بأن المتقدم على دعوى المدعي للنبوة لا تعلق له بدعواه، فهو معه، ومع غيره على سواء، ويجوزكون وقوعه اتفاقاً كسائر الاتفاقيات لعدم الخصوصية.

قلت: أما مثل قصة الغمامة ففيها دلالة على عظم بيان المظلل بها ولها خصوصية به دون غيره، قالوا: ويلزم من قول أبي القاسم أن يجوز في المعجز الواقع بعد الدعوى كونه معجزة

....

لنبي آخر سيأتي لا لمن ظهر على يديه، وفيه نظر فإن تعلقه بدعواه، ووقوعه بعد إخباره به.

وقوله: حجتي أنه يقع كذا فوقع قاض بكونه معجزة له لا لغيره، وقد قيل في الرد عليه: إن قصة الفيل والغمامة كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت، قيل: إنه خالد بن سنان[1] الذي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ابنته حين وفدت عليه: «إن أباها نبي ضيعه قومه»، وفيه بعد.

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة، فإن أبا القاسم يوافق الجمهور في أن المعجز المتقدم على الدعوى ليس دليلاً على صدق المدعي، ولا كافياً في الحجة على نبوته، وإنما هو إرهاص من قبيل الألطاف الباعثة على تصديقه في المستقبل وقبول دعواه بعد ظهور معجزته المتعلقة بها، والجمهور لا يمكنهم مخالفته في ظهور ما ظهر من كرامات النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل بعثته الدالة على عظم شأنه وعلو مكانه، وكذلك المسيح وغيره، وإنما يكون محل النزاع تسمية مثل ذلك معجزاً فالخلاف لفظي.

تنبيه:

من أمثلة المعجزة المتقدمة عند أبي القاسم التي يجعلها إرهاصاً كلام عيسى في المهد، وهو مثال واضح، لكن لا يستقيم إلا على مذهبه في أن عيسى حينئذٍ ليس بنبي، وأما البصرية فذهبوا إلى أنه عليه السلام كان نبياً حينئذٍ لقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم:٣٠]، وظاهره في الحال ولا مانع.

قيل [المهدي عليه السلام]: وكلامهم لا يستقيم إلا مع البناء على أن الله أكمل خلقته عقيب ظهور معجزته بالكلام في المهد، وأنه لم يبق على حاله في صغر الجسم ساعة واحدة بعد ذلك؛ لأن بقاءه صغيراً ينفر عن القبول. قال جار الله في كشافه: واختلفوا في نبوته، فقيل: أعطيها في طفوليته، وأكمل الله عقله واستنبأه طفلاً نظراً في ظاهر الآية.

وقيل: معناه أن ذلك سبق في قضائه أو جعل الآتي لا محالة كأنه قد وجد.

---

(١) ـ خالد بن سنان العبسي، حكيم من أنبياء العرب في الجاهلية، كان في أرض عبس يدعو الناس إلى دين عيسى عليه السلام (أعلام: ج/٢/ص/٢٩٦).



وقد اختلف في هذا هل يعتبر في المعجز كونه عقيب الدعوى، فأجاز أبو القاسم تقدمه وأجاز غيره تراخيه.

والحق التفصيل، وهو أنه لا بد من معجز يتعقب الدعوى على الفور ليثبت الصدق ثم من بعد ذلك يجوز في معجز آخر أن يتراخى كما في كثير من معجزات نبينا عليه السلام.

فأما التقدم فقيل: جائز مطلقا.

وقيل: جائز إذا كان المعجز في نفس المدعي ككلام عيسى عليه السلام في المهد.

وقيل: ما تقدم على النبوة فهو إرهاص لا معجز.

قوله: (**وأجاز غيره تراخيه**).

اعلم أن كلامه مشعر بوقوع الخلاف في جواز التراخي، ولهذا استحسن التفصيل الذي ذكره، وذهب إليه، والظاهر أن جواز التراخي متفق عليه، لكن لا يكفي إلا إذا أخبر به ذلك النبي فوقع مطابقاً لخبره؛ إذ لو لم يخبر به لم يكن له به تعلق، ولو لم يطابق لكان دالاً على كذبه، فكلام المصنف لا يخلو عن انضراب وأشد انضراباً من ذلك.

قوله: (**فأما التقدم**)... إلى آخره.

بعد أن قد تقدم ذكره لخلاف أبي القاسم، ولم أقف لغيره على مثل ما ذكره من حكاية جواز التقدم مطلقاً أو مع كونه في نفس المدعي والتحقيق في الخلاف هو ما قدمناه، وقد ذكر بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام] مرتباً من تفصيله في بيان التراخي.

قال: لأنا مكلفون بتصديقه عند أن يدعي فلا بد من معجزة عقيب الدعوى وإلا كنا قد كلفنا ما لا نعلم، وهو قبيح، وفيه نظر فإنا إنما نكلف تصديقه عقيب ظهور المعجز، فإذا كان لله حكمة في تقدم الدعوى وتأخر المعجز جاز ذلك وتأخر التكليف بالتصديق، ولا مانع كما في تأخير بعثته من الأصل.

فصل/ ومن شروط دلالة المعجز أن يكون من فعل الله

أو جارياً مجرى فعله؛ لأنه تعالى قد صدق دعواه لجواز أن يكون من فعل غيره.

(**فصل**: قوله: (**ومن شروط دلالة المعجز**)... إلى آخره.

إنما أتى بمن لأن المذكور في هذا الفصل بعض الشروط وبعضها قد دخل في ضمن تحقيق المعجز في الفصل الذي قبل هذا، وهو أن يكون على يد مدعي النبوة، وأن يكون عقيب الدعوى، وأن يكون ناقضاً للعادة، وهذا الشرط وهو كونه خارقاً للعادة، وإن كان قد دخل في الفصل الأول وتضمنه ألفاظ الحقيقة كغيره، لذلك ترك المصنف إعادة ذكره فهو يفتقر إلى بسط وتحقيق وينبغي استيفاء الكلام عليه .

وحاصله أن يقال: المراد بكونه خارقاً للعادة وناقضاً لها نقض عادة من كان المعجز بين ظهرانيهم، وإن لم ينقض عادات الخلق على الإطلاق وإن كان في المعجزات ما هو كذلك، ومثال ما ذكرناه نزول الثلج، فإنه ناقض للعادة، فيما كان من الأقطار شديد الحر خاصة في أيام القيظ، وكاللسان العربي حيث تكون الولادة والنشأة في بلاد السودان، وقد يكون نقض العادة في زمان دون زمان / ٧٩/ كأن يحصل ثمره ويدرك في غير حينها، إذا عرفت هذا فاعلم أن شروط المعجز. قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: خمسة هذه الثلاثة التي أشرنا إليها، والشرطان اللذان ذكرهما المصنف في هذا الفصل. وقيل [المهدي عليه السلام]: بل أربعة أن يقع عقيب الدعوى، وأن يكون ظهور المعجز مع بقاء التكليف وإلا جوزناه خارقاً للعادة من جملة الخوارق الحادثة حال ارتفاع التكليف كخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها، كونه من فعل الله، وكونه يتعذر مثله منا عادة، ولو دخل جنسه تحت مقدورنا، وهذان الأخيران ينبغي أن يعدا شرطاً واحداً، وهو أن يكون فعلاً لله أو جارياً مجرى فعله، وقد قيل: لا حاجة إلى أن يشترط بقاء التكليف لأن الكلام في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة، والنبوة يستلزم بقاء التكليف؛ إذ لا بد فيها من تكليف جديد على ما مر.

قوله: (**أو جارياً مجرى فعله**). المراد به ما لا يحصل إلا بأن يؤتي الله فاعله من القدرة ما هو

وقد زعمت اليهود أنه لا بد أن يكون مما يختص الله بالقدرة عليه، ولا يدخل جنسه تحت مقدورنا، وهو باطل؛ لأن الغرض بالمعجز التصديق، وذلك كما يحصل بما يختص الباري تعالى بالقدرة عليه، فقد يحصل بما يكون جارياً مجرى ما يختص بالقدرة عليه.

يوضحه أن من معجزات موسى عليه السلام فلق البحر ونتق الجبل وهو من الأجناس المقدورة للخلق. ومن شروط دلالة المعجز: أن يصدر من حكيم لا يجوز أن يلبس ولا أن يصدق الكاذب، ولا أن يفعل القبيح، ومن هاهنا انسد على المجبرة طريق العلم بالنبوة.

وقيل لهم: إذا كان المعجز يجري مجرى التصديق بالقول فلا شك أن التصديق إنما يدل على الصدق إذا كان المصدق حكيماً لا يصدق الكاذب، وإلا لم نأمن أن يكون أظهره على كاذب على جهة التلبيس والتعمية، وجرى مجرى قوله لمسيلمة: صدقت ولا يقبح منه ذلك كغيره من القبائح.

زائد على المعنى، وذلك كالمشي على الهواء، وعلى الماء، ونتق الجبال.

قوله: (**فلق البحر ونتق الجبل وهو من الأجناس المقدورة للخلق**).

يعني لأن مرجعهما إلى الاعتماد والأكوان، وهما من أجناس مقدورات العباد، ونتق الجبل قلعه ورفعه وهو من فعل جبريل عليه السلام معجزة لموسى، وذلك أن موسى لما جاء قومه بالألواح وقرأوا ما فيها من التكاليف الصعبة عظم عليهم ذلك فامتنعوا من قبولها فأمر جبريل عليه السلام فقلع الطور من أصله ورفعه وظلله فوقهم، وقال لهم موسى حينئذٍ: إن قبلتم وإلا ألقي عليكم، فقبلوا، وفلق البحر شقه، والفصل بين بعض منه وبعض حتى صارت فيه مسالك، فكانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم، روي أن قوم موسى قالوا له حين سلوكهم في البحر: ما لنا لا نرى أصحابنا؟ قال: سيروا فإنهم على طريق مثل طريقكم، قالوا: لا نرضى حتى نراهم، فقال: اللهم أعني على أخلاقهم السيئة، فأوحي إليه أن قل بعصاك هكذا، فقال: بها على الحيطان، فصارت فيها كوا فتراؤوا وتسامعوا كلامهم، وفي قول المصنف وهو من الأجناس المقدورة للخلق ما يشعر بأن الفاعل له الله، وقد تقدم أن نتق الجبل فعل جبريل، وأن لموسى عملاً في فرق البحر على ما ذكره أهل التفسير.

فصل/ والفرق بين المعجز والحيل من وجوه:

منها: ما تقدم من أن المعجز لا بد أن يكون من فعل الله أو جارياً مجراه.

ومنها: أن الحيلة تُرى في الظاهر على وجه وهي في الحقيقة على خلافه، وإنما هي من قبيل السحر والخيال والمعجز على ظاهره.

ومنها: أن الحيل لا تمضي إلا على العوام ومن ليس له صناعة، والمعجز يمضي على جميع الناس، ولهذا جعلت معجزة كل نبي من جنس ما يتعاطله /٣٣٢/ أهل زمانه ليعلم قصورهم.

ومنها: أن الحيل لا تدرك إلا بتعلم وممارسة، والمعجز يحصل لا عن طريق.

(فصل: والفرق بين المعجز والحيل من وجوه)

اعلم أن الحيل على ضربين:

أحدهما: بطريق السحر، ومعناه أن يرى الأمر ظاهراً والباطن بخلافه، كأن يخيل أن غير الحي حي، وأنه يذبح الحيوان ثم يحييه، ونحو ذلك.

الضرب الثاني: بطريق الشعبذة وهي على وجهين:

أحدهما: ما ذكر في السحر، لكن تتميز عنه باعتراف المشعبذ أنه لا حقيقة لذلك بخلاف الساحر، فإنه الذي يدعي أن لفعله حقيقة.

الوجه الثاني: أن يفعل صاحب الشعبذة ما لا يعتاده أكثر الناس ولا يتمكن منه غيره لكثرة ممارسته، لذلك كمن يمشي على يديه ورجليه في الهواء أو يمشي على الحبل الذي لا يعتاد المشي على مثله ويقعد عليه ويضطجع مع كون ذلك صحيحاً محققاً، فالسبب فيه ما يتفق لبعض الناس من الخفة في يديه وممارسة ذلك من وقت الصغر مع اعتياد لغذاء مخصوص تتأتى معه هذه الأفعال.

قوله: (**والمعجز على ظاهره**). يعني يعلم حقيقته وما هو عليه بالضرورة كالعلم بفلق البحر ونتق الجبل، وإخراج الناقة من الصخرة، واستمرار حياتها، قال تعالى في معجزات موسى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل:١٤].

ومنها: أن الحيل لا يختص بها واحد من الناس، بل يدركها كل من مارسها.

ومنها: أنه يمكن معارضتها بما يشابهها أو يزيد عليها بحسب الصناعة بخلا ف المعجز.

ومنها: أن الحيل لا تدوم، ولهذا تجد أحدهم يرى الناس أنه ينبت نباتاً في الحال ويثمر ويرى أنه يصير التراب دقيق بر، ويصير الورق دراهم ولا يدوم ذلك، وإنما هو كأحلام نيام.

ومنها: أن الحيل تحتاج إلى آلة متى فقدت لم يتم عمله.

قال شيوخنا: وكثير من المعجزات يعلم بالضرورة إعجازها ومفارقتها للسحر والحيل.

ولهذا اعترف سحرة فرعون بمعجزة موسى عليه السلام، وهم أعلم الناس بالسحر، ووصف الله قوم فرعون بالجحود في قوله: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ..﴾ الآية، ولا يوصف بذلك إلا منكر الضرورة، وهذا الوجه كاف في الفرق بين المعجز والحيل.

قوله: (**بل يدركها كل من مارسها**).

ليس على إطلاقه لأنا نعلم أن كثيراً من الناس لا يدركونها ولو بالغوا في تعلمها.

قوله: (**ومنها أن الحيل لا تدوم**)... إلى آخره.

هذا في معنى الوجه المتقدم، وهو قوله: إن الحيل ترى على وجه، وهي في الحقيقة على خلافه، لكن أعاده على تحرير آخر فيه نظر، فإن قوله: لا يدوم مشعر بأن لها حقيقة، لكنها سريعة الزوال، وليس كذلك، فإنه لا حقيقة لها، من الأصل، فلا يمكن وصفها بالانقطاع، وإنها الذي ينقطع يخيل صحتها، ولا يدوم إلتباس الأمر فيها.

قوله: (**أن الحيل تحتاج إلى آلة**). يعني في الأغلب، وقد ذكر من وجوه الفرق غير ما ذكره المصنف، من ذلك أن الحيل توقف على أصولها ويعرف بطلانها عند شدة البحث بخلاف المعجز، ومن ذلك أن الأنبياء لم تجر عادتهم من حال الطفولية إلى دعوى النبوة بمخالطة المحتالين، ولا التعلم منهم، والمحتالون يعرف منهم التعلم والمخالطة لمن يكسبهم ذلك.

تنبيه:

اعلم أن المحوج إلى بيان وجوه الفرق بين المعجز والحيل أن النافي لقاعدة النبوة زعم في

....

معجزات الأنبياء أنها حيل، قالوا: فمن الجائز أن يظفر بعض الناس ويطلع على كثير من خواص الأشياء فيتأتى منه ما يمتنع على غيره، ومن المدعي لذلك البراهمة، وحكي عن الباطنية، وذكره ابن الراوندي، حكى ابن الملاحمي عن ابن الراوندي وابن زكريا في الطعن على المعجزات أنها أمور يتمكن من فعلها بالحيل والمواطأة، قال ابن زكريا كما فعل نبي المجوس فإنه نصب الصفر المذاب على صدره، ولم يؤذه عن بعض خدام الأوثان أنه كان منحنياً على سيف قد خرج من ظهره، ولا يسيل منه دم بل ماء أصفر، وذكر أنه رأى رجلاً يتكلم من إبطه وآخر لم يأكل خمسة وعشرين يوماً وهو مع ذلك ناعم البدن وكلامهم ظاهر البطلان وحكاياتهم هذه غير موثوق بها، وإن صحت فأين هي من إحياء الموتى وفلق البحر وإخراج الناقة من الجبل ورفع الطور، وإن صح ما تقولوه، فلعل واضع الصفر على صدره جعل عليه من الأدوية ما يمنع النار من الإحراق، فقد قيل: إن ناساً يدخلون التنور المسحور، وصاحب السيف مشعبذ لا محالة، ومثل هذا كثير من أفعال المشعبذين والمتكلم من إبطه.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: من الجائز أن يفعل هناك أصواتاً مقطعة ويخيل أن هناك كلاماً وليس هناك كلام، وأما الصبر عن الطعام فمثل ذلك يقع بالاعتياد والرياضة فقد قيل: إن بعض الصوفية يتعود ذلك إلى أربعين يوماً، ونقل عن ابن الزبير أنه كان يصوم وصالاً قدر خمسة عشر يوماً مع كونه من أقوى أهل زمانه، وقد طعن ابن الراوندي وابن زكريا في المعجزات من وجه آخر فقالا: لا يمتنع فيما يظهر على يد مدعي النبوة أن يكون لخواص وطبائع، فقد يوجد للأشياء طبائع غير معتادة كجذب حجر المغناطيس للحديد، وكالحجر المسمى باعض الخل وهو حجر إذا طرح إلى إناء فيه خل تنكب عن الخل ولم يقع فيه، وكالرمد إذا قابل عين الأفعى سالت، وكالسمكة التي تسمى الرعادة فإن صايدها يرتعد ما دامت في شبكته والخيط في يده، وهذا من تمحلاتهم الفاسدة، والفرق بين الخواص ومعجزات الأنبياء ظاهر لا يجحده إلا مكابر.

....

فائدة:

حكم من أتى بالمعجزة على شرائطها المعتبرة أنه نبي ومرسل، والأنبياء أشرف الناس وأفضلهم وأعلاهم منزلة في الدنيا والآخرة.

وأما حكم الساحر فالسحر على ثلاثة وجوه، الوجه الذي قدمنا ذكره في أول الفصل فصاحبه كافر لادعائه أنه شريك لله تعالى في خلق ما ينفرد بالقدرة عليه.

الوجه الثاني: ما يقع بسببه البغض والمحبة، وحكمه أن فاعله على وجه يحل لا يأثم كأن يفعله للتباغض بين المؤمن والكافر، أو المحبة بين المؤمنين، أو للبغض بين الزانيين، والمحبة بين الزوجين فإن فعل ذلك على وجه يقبح فهو آثم قطعاً، والتكفير والتفسيق يتوقفان على دليل قاطع، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢] فالمعنى إنما نحن ابتلاء واختبار من الله، فلا تتعلم معتقداً أنه حق فتكفر، هكذا فسره جار الله.

الوجه الثالث: ما كانت السحرة تعتاده قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكانوا يسمون الكهنة، وهو تلقي ما تسترقه الجن من السمع عنهم، ثم يلقونه إلى الناس بزيادة ونقص من الجن في إلقائه إليهم ومنهم في إلقائه إلى الناس، والسبب في استماع الجن لذلك ما ورد في الأثر من أن الله تعالى إذا أراد إحداث أمر في الأرض لا سيما إذا كان من الأمور الجليلة أعلم به ملائكة السماء السابعة، فيكون لهم تكبير وتسبيح ويتحدثون به فيسمعه أهل السماء الثانية، فيكون منهم كذلك ثم يسمعه أهل الثالثة حتى ينتهي إلى السماء الدنيا فيكون من أهلها مثل ذلك فتسمعه الشياطين والجن، لأن لهم أجنحة يطيرون بها إلى قريب من السماء فينقلونه إلى الإنس والجن، والحكم أن هذا قد انقطع فمن ادعى شيئاً منه فهو كاذب، وأما حكم أهله في الزمان القديم فكانوا كفاراً لا لأجله بل لعقائدهم الكفرية، وأما إخبارهم بما أخبروا به فالمطابق صدق وغيره كذب وحكمهما معروف.

فصل/منع الجمهور من صحة ظهور ما هو بصفة المعجز إلا على الأنبياء

وأجاز أبو الحسين مطلقا والمؤيد بالله ظهوره على الصالحين كرامةً لهم وفضيلة، وأجازه ابن الإخشيد عقلاً لا سمعاً.

وأما حكم المشعبذ فله صورتان قد قدمنا ذكرهما، فالأولى يكره كراهة حظر لما في ذلك من التشبه بالسحرة، وقيل: كراهة تنزيه.

والثانية: من قبيل المباح لا كراهة فيها ولا حظر، ومن هذه الصورة ما حكاه بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام] أنه رأى رجلين في الحرم الشريف شدا حبلاً من إحدى منارتي الحرم إلى الأخرى، ورأى أحدهما يقعد على ذلك الحبل ويضطجع عليه والآخر يجاريه في الحبل كما يتجاريان على الأرض إلا أنهما في حال انخراطهما في الحبل يمسكانه بأيديهما.

(**فصل**: قوله: (**منع الجمهور من صحة ظهور ما هو بصفة المعجز إلا على الأنبياء**). المراد جمهور المعتزلة كالشيخين أبي علي وأبي هاشم وأبي عبدالله وقاضي القضاة، واختاره السيد أبو طالب.

قوله: (**وأجازه**[1] **أبو الحسين مطلقا والمؤيد بالله ظهوره**)... إلى آخره.

في هذه العبارة انضراب لأنها توهم أن أبا الحسين أجاز ظهوره على الصالحين وغيرهم، والمؤيد أجاز ظهوره على الصالحين فقط وليس كذلك، فإن مذهبهما واحد والمروي عنهما وعن المنصور بالله وأبي رشيد وصاحب الإكليل[2] ونقله بعضهم [المهدي عليه السلام] عن الحشوية والملاحمية، ونقله بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام] عن جمهور الزيدية والمعتزلة أنه يجوز ظهور ذلك على أيدي الأئمة والصالحين فلعل المصنف أراد بقوله: (مطلقا) أي عقلا وسمعا ولكنه وسطه ووضعه في غير موضعه.

---

(١)- في متن المنهاج (وأجاز أبو الحسين) بغير هاء وفي المعراج أثبت الهاء.

(٢)- الحسن بن مسلم التهامي [□ - ق ٦ هـ]، الحسن بن مسلم التهامي، العلامة. قرأ على الحسن بن محمد الرصاص، وأخذ عنه: أحمد بن الحسن بن محمد الرصاص، حققه ابن حنش وقال: هو أبو القاسم الثبت، وفي غيره أبو عبد الله. قال القاضي: كان عالماً فاضلاً كبيراً، له مصنفات ومراجعات وإفادات، ومن مؤلفاته كتاب (الإكليل شرح معاني التحصيل). انظر طبقات الزيدية الكبرى.



حجة الجمهور أنه لو جاز ظهور ذلك على بعض الصالحين لجاز تكرره وتتابعه حتى يصير معتاداً، واعترضه أبو الحسين بأنا إنما نجوز ظهوره على حد لا يصير معه معتاداً، ولو سلمنا جواز كونه معتاداً فإنما يكون معتاداً في حق أهل الفضائل وليس هنالك نبوة يقدح فيها كونها معتاداً، لأن العبرة في المعجز أن يكون خارقاً لعادة زمان ذلك النبي فقط.

قوله: **(كرامة لهم وفضيلة)**.

يعني لا معجزاً إذ المعجز في العرف قد صار مخصوصاً بما يدل على صدق المدعي للنبوة دون غيره، وقال بعض المجيزين لظهوره على غير الأنبياء: بل يسمى معجزة لعجز غير ذلك الصالح الذي ظهر على يديه عن الإتيان بمثله وهو خلاف لفظي، وقد تقدم ذكر ما ذهب إليه أبو القاسم من جواز ظهوره على من سيكون نبياً تأسيساً لأمره وإرهاصاً له كتظليل الغمامة لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وولادته مختوناً، وكلام عيسى في المهد على القول بعدم نبوته حينئذ، وتسليم الأحجار على نبينا قبل بعثته، وقالت الإمامية: يجب إظهاره للأئمة لأنهم عندهم كالأنبياء في العصمة وشرع الأحكام والوحي، ونقل عنهم أنه لا يجوز إلا في الأئمة، وقالت الأشعرية: يجوز مطلقا حتى في حق الكفرة والفسقة كمن يدعي الربوبية إلا في حق من يدعي النبوة كاذباً، لأن إظهاره على مدعي الربوبية ليس بتصديق له لقيام البراهين على كذبه، وأما المدعي للنبوة فلا طريق إلى صدقه أو كذبه إلا ظهور المعجزة أو عدمه. وقيل [المهدي عليه السلام]: لا يمتنع ظهوره على الصالحين فيما يدخله بعض لبس كشفاء العليل وإهلاك الظالم ونحو ذلك لا في الخوارق الباهرة كفلق البحر، وقلب العصى حية، وإحياء الموتى لما فيه من حطِ مرتبة الأنبياء حيث لم يستدلوا على نبوتهم إلا بما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي.

قيل: وهذا لا يخالف ما ذكره المانعون لأن مادخله بعض لبس لا يعد معجزة إذ العلم بكونه خارقاً شرط في كونه دالاً على الصدق، وهم إنما منعوا من ظهور المعجز الحقيقي على غير نبي، وذهب عباد بن سليمان إلى جواز ظهور ما هو بصفة المعجز على أفراد من الناس أولي علم وصلاح يكونون حججاً لله في كل زمان على أهله، وتكون المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم.

قل الجمهور: ظهوره على غير الأنبياء ينفر عنهم ويبطل مرتبتهم التي لأجلها عظم قدرهم بين الناس.

قيل لهم: إن الذي لأجله عظم قدرهم هو النبوة لا المعجز، وإنما المعجز دليل النبوة فمتى علم به صدق النبي زال التنفير وحصلت التفرقة بينه وبين غيره.

قل الجمهور: إذا ظهر على غير الأنبياء لم يدل على صدق الأنبياء.

قيل لهم: إنه ظهر على الأنبياء عقيب الدعوى ومتعلقاً بها، فلهذا دل على نبوتهم كما أن من ادعى بحضرة الملك أنه رسوله وأن علامة صدقه أنه ينزل عن سريره، فإنه إذا نزل عن سريره عقيب هذه الدعوى دل نزوله على صدقها، ثم إذا قدرنا أنه نزل عن سريره مرة أخرى لحاجة له أو معظماً لرجل دخل عليه لم يخرج النزول الأول عن كونه دليلاً على صدق ذلك المدعى، ولا وجب في النزول الثاني أن يدل على مثل ما دلَّ عليه الأول، لما لم يحصل عقيب دعوى أحد.

قل الجمهور: النبي إذا ادعى التمييز على غيره بالمعجز ثم ظهر على غيره بطلت دعواه.

قيل لهم: النبي إنما ادعى التمييز بالنبوة والمعجز إنما هو دليل عليها من حيث أن التمييز والفضل إنما يكون بالأعمال، وكما لا يحط منزلته لظهور المعجز على نبي آخر، ولا يقدح في صدقه /٢٢٣/ وفضله، كذلك لا يحطها ظهوره على بعض الصالحين.

ومن قوي ما يمكن أن يقل للجمهور: إنما يظهر على الأولياء والصالحين ليس بمعجز رأساً؛ لأن من تمام ماهيَّة المعجز أن يكون متعلقاً بدعوى النبوة، والكرامات ليست كذلك، وإنما تشارك المعجز في بعض صفاته وهو كونها خارقة للعادة.

قوله: (قل الجمهور ظهوره على غير الأنبياء ينفر عنهم ويبطل مرتبتهم).

قد أجيب عن هذا بأن ظهوره على غير النبي أشد للبحث والنظر في شأنه وكونه معجزاً، لأن الناظر ينظر في ذلك ليعلم هل هو معجز أو كرامة، إذ للمعجز شرائط معروفة، ولو كان لا يظهر إلا على النبي لم يحتج إلى نظر بعد ظهوره، ولو كان يؤدي ذلك إلى حط مرتبة الأنبياء وتوهين أمرهم للزم من تكثير المعجزات أن يكون كذلك والمعلوم خلافه.

حجة ابن الإخشيد: أن الإجماع وقع على أن شهادة الواحد لا تقبل، ولو جاز ماهو بصفة المعجز على بعض الصالحين لوجب قبول شهادته. واعترض بأن الشرع ورد بذلك لمصلحة يعلمها الله تعالى كسائر الشّرعيات.

تنبيه:

اختلف الشيوخ في هل يجوز ظهور ما هو بصفة المعجز على العكس مما سأله الكاذب تكذيباً له، فمنعه القاضي والجمهور وأجازه أبو الحسين، مثاله ما حكى أنه قيل لمسيلمة: إن محمداً تَفَل في بئر فكثر ماؤه وعذب، فجاء إلى بئر فتفل فيها فغار ماؤه، وقيل له: إن محمداً مسح على أعور فبرئ فمسح على أعور فذهبت عينه الأخرى.

حجة الجمهور: أن هذا المعجز لا تعلق له بالدعوى لظهوره على العكس منها، فهو كالمبتدئ، واعترض بأن معنى تعلق المعجز بدعوى الصادق أنه لو لا صدقه لما ظهر مطابقاً لدعواه، وهذا التعلق حاصل هنا، فإنه لو لا كذبه لما ظهر على العكس من دعواه.

قوله: **(ومن قوي ما يمكن أن يقال للجمهور)** ... إلى آخره.

الأظهر في تحرير حجة أبي الحسين وأصحابه أنه لا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً، وما لم تقم دلالة على المنع منه لم يمنع من جوازه، ثم إن ذلك قد وقع لكثير من الأئمة والصالحين.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: بل لو قيل: إن ذلك اتفق لجميع الأئمة والصالحين لم يبعد.

قوله: **(واعترض بأن الشرع)** ... إلى آخره. ليس في هذا الإعتراض وضوح، والأحسن أن يقال: ظهور الكرامة على الصالح لا توجب قبول شهادته وحده ونقض القاعدة الشرعية الكلية من اعتبار شهادة الاثنين، بل حكمه في ذلك حكم غيره، لأن اعتبار شهادة الاثنين ليس فيه فرق بين ذي الكرامة وغيرها لمصلحة علمها الله.

قوله: **(فمنعه القاضي والجمهور)**. غير المصنف ينسب منعه إلى البهشمية، ونقل عن بعض العلماء إيجابه ليكون أبلغ في التكذيب.

قوله: **(فغار ماؤه)**. تمام الرواية: (وأنتن)، والبهشمية يمنعون صحة الخبر.

قال القاضي: يكفي في بيان كذبه أن لا يظهر مطابقاً لدعواه، والزيادة على ذلك عبث.

قيل له: يجوز أن يكون الغرض بذلك المبالغة في كذبه ونقص منزلته والتنفير عنه، وربما يكون ذلك لطفاً في ترك اتباعه.

قوله: (**قيل له: يجوز أن يكون الغرض**) ... إلى آخره. كلام جيد، وقد ذكر بعض أصحابنا [المهدي عليه السلام] أنه إذا كان فعل النقيض أدعى إلى التكذيب وجب على الله تعالى، لأن فعله ذلك بمثابة اللطف، وهو يجب إيقاعه على أبلغ الوجوه وإلا لم يجز من الله فعله لأنه عبث كما ذكرته البهشمية[1]، فإن صحت قصة مسيلمة حملت على هذا.

---

(١) في (ب): البهاشمة.



فصل/ في الصفة التي يجب أن يكون النبي عليها وما يجب أن ينزه عنه

اعلم أنه يجب أن يختص بما معه يكون أقرب إلى القبول من الكمال والصدق والأمانة والتواضع والفطانة وقوّة التدبير ونحو ذلك من صفات الرؤساء. ويجب أن يكون منزهاً عمّا يقدح في الأداء سواء كان خلقياً كالعمى والصمم والخرس أو اكتسابياً كالكذب وكثرة الشهوة والغفلة، وكالكتمان والزيادة والنقصان.

وعما يقدح في القبول وينفر، سواء كان خلقياً كالجذام والبرص ودمامة الخلقة ونقص الأعضاء وسلس الريح والبول، وقد دخل في هذا ما يكون صفة كمال، لكن يَنفر كالعلم بالكتابة والشعر في حق نبينا عليه الصلاة والسلام، أو اكتسابياً كمواقعة الكبائر والصغائر المسخفة كسرقة عشرة دراهم وأقل منها وكالفظاظة والغلظة، وكالمباحات المنفرة نحو كثرة المزاح والمخالطة والهذر والحرف الوضيعة وأشباه ذلك.

(فصل: في الصفة التي يجب أن يكون النبي عليها وما يجب أن ينزه عنه)

قوله: (**من الكمال**). الكمال هنا تمام الأوصاف الحسنة والخلائق المستحسنة.

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني من السخاء والشجاعة وما يعد من صفات الكمال والرياسة.

قوله: (**عما يقدح في الأداء**). يعني أداء الرسالة إما بأن يمنع منها مطلقا كالصمم والخرس، أو في بعض الأحوال كالعمى، أو بأن يمنع من الثقة به كالكذب وما بعده مما ذكره.

قوله: (**ودمامة الخلقة**). هي قبحها، وهي بالدال المهملة يقال: خَلْقٌ دميم، وخُلُقٌ ذميم.

قوله: (**وقد جعل في هذا إلى قوله: كالعلم بالكتابة والشعر**). يقال: لم عد هذا من الخلقي مع أن الكتابة إنما تكتسب بالتعلم، ولعله اعتبر العلم بها بعد تعلمها، والعلم بكيفية نظم الكلم في الشعر فإنهما ضروريان من جهة الله تعالى فعدهما خلقتين.

قوله: (**والصغائر المسخفة**). أي المصيرة له سخيفاً، والسخافة والسخف رقة العقل في الأصل، والمراد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة مما يقضي برقة العقل وعدم صحته وقوته.

والوجه في تنزيهه عن الجميع أن الغرض بالرسالة هو القبول والإقبال على الطاعة، وذلك لا يثمر إلا بالتمكين من الأداء وإزالة المنفر.

قوله: (**كثرة المزاح والمخالطة**). يعني إذا كان المزاح قليلاً صادراً على الوجه المستحسن فإنه من الخلائق الحسنة، وقد صدر منه صلى الله عليه وآله وسلم، وأما المخالطة فهي لفظة محتملة وتنفيرها وعدمه إضافيان فتحسن وتكون غير منفرة إذا كانت لأهل الصلاح على وجه محمود، وتكون منفرة إذا كانت للأرذال لا لوجه يقتضي استحسانها.

قوله: (**والهذر**). هو كثرة الكلام والمنفر عنه، وهو ما خلا عن الفائدة.

قوله: (**والحرف الوضيعة**). أي التي تضع صاحبها وتسقطه عن درجته.

قوله: (**وأشباه ذلك**). يعني كالنهم في الأكل والشرب.

قيل [المهدي عليه السلام]: ومن المنفرات عدم شرف النسب، فلا يجوز أن يكون النبي من أراذل أهل جهته لأن ذلك ينفر أهل الشرف عن القبول منه، ويؤدي إلى التهاون بمحله، ولهذا ذكر أن الله لم يبعث نبياً إلا من أعلى بيت في قومه.

فإن قيل: أليس لقمان مولى؟ وطالوت دباغاً؟ أجيب: بأنهما غير نبيين، وإنما كان لقمان عبداً صالحاً حكيماً، وطالوت كان ملكاً بصفة العامل والنبي اشمويل، والعامل لا يشترط فيه ذلك.

واعلم أن للإمام يحيى تفصيلاً في مضمون هذا الفصل أودعه كتاب التمهيد حاصله أن الغرض ببعثة الأنبياء أداء الرسالة والإرشاد إلى المصالح الدينية والهداية إلى المناهج المرضية، فما كان يفضي بكمال الغرض وتمامه اعتبر، وما كان يفضي بخلل أو تنفير منع. قال: وينقسم ذلك إلى قسمين، الأول: ما ينفر بنفسه من غير واسطة ومرجع ذلك إلى أمور ثلاثة، أحدها: ما يتعلق بنفس الإبلاغ للشرع كالكتمان والتحريف والتبديل والكذب، وثانيها: ما يتعلق بالأفعال كالكفر والفسق وارتكاب الصغائر المسخفة، وثالثها: ما يتعلق بأحوال الخلقة كالأمراض المنفرة من جنون وسلس بول ونحو ذلك والفظاظة والغلظة، فهذه الأمور

....

الثلاثة مما لا تختلف أحوال الأنبياء في كونها منفرة في حقهم فينزهون عنها لما فيها من تنفير الخلق وتبعيدهم عن القبول، وذلك يناقض الغرض الذي بعثوا من أجله، وقد صح اعتبار ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم:٤].

القسم الثاني: مالا ينفر بنفسه، بل لا بد فيه من اعتبار واسطة كالعمى والصمم والنوم وصغر السن والكتابة والقراءة والشعر، أما العمى والصمم فإنما يمنعان إذا توقف الأداء على السلامة منهما لا إذا لم يتوقف، وأما النوم فجائز ولا مدخل له في التنفير وكذلك العشية قال تعالى: ﴿ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ [الأعراف:١٤٣]، وإنما يجب التنزيه عنهما حيث يستمران إذ فيه نقض للغرض، وأما صغر السن فإنما يؤثر بواسطة ضعف العقل ونقصانه، وإذا أكمل الله العقل فالإعجاز في حقه أعظم، والأعجوبة في مثله أدخل، ولهذا جوزنا أن يكون عيسى نبياً في صغره في قوله تعالى" ﴿ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ﴾ [المائدة: ١١٠]، وكذلك يحيى لقوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ [مريم:١٢]، وأما الكتابة والقراءة والشعر فإنما تؤثر لما يختص المعجز لأن تعاطي مثل هذه الأمور يقدح في سكون النفس إلى كون القرآن معجزاً، ولا تؤثر في حق من معجزته إحياء الموتى ونحوه، ولهذا جنب الله نبيه الكتابة والقراءة والشعر قال تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ﴾ [الأعراف:١٥٧]، وقال: ﴿ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت:٤٨]، وقال: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ ﴾ [يس:٦٩].

تنبيه:

قد تقدم أن مما يجب تنزيه النبي عنه الجذام ونحوه من المنفرات، ومن المشهور أن نبي الله أيوب علق به الجذام وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ ﴾ [الأنبياء:٨٣]، فقيل: أصابه ذلك بعد إكمال التبليغ فهو كما لو أماته، وقيل: بل ليس الأمر على ما يحكى من الابتلاء العظيم المنفر لكن لعله لم يلبث إلا وقتاً يسيراً لا يعد مثله منفراً.

قلت: وفيه نظر، فإن المحكي أن مدة مرضه ثماني عشرة سنة، وعن قتادة ثلاث عشرة، وعن مقاتل سبع سنين وسبعة أشهر وسبع ساعات، والأحسن التأويل الأول.

فصل

قد اختلف الناس في جواز الكبائر على الأنبياء مع اتفاقهم على امتناع كفرهم إلا عند بعض الخوارج فعندنا لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها، وقال أهل الحشو: يجوز عليهم /٣٣٤/ في الحالين.

(فصل: قد اختلف الناس في جواز الكبائر على الأنبياء)

هذا الفصل كلام في العصمة وأحكامها. واعلم أن نفاة الرسل من البراهمة وغيرهم لما أعياهم دفع المعجزات الباهرة والآيات النيرة رجعوا إلى توهين أمر الأنبياء ومعالجة إطفاء نورهم الذي أظهره الله بشيء كذبوه واخترعوه، ونسبوا إلى الأنبياء الشرك وتعاطي الكذب والفجور وسائر الفسوق، ثم قالوا: كيف يجوز أن يكون من هذه حاله مبلغاً عن الله، وأيدوا ذلك بنقل حكايات كاذبة كنقلهم أن آدم وحوى أشركا، وأن لوطاً دعى إلى الزنى، وأن إبراهيم شك في قدرة الله حتى سأله أن يريه إحياء الموتى، وأن يونس توهم أن الله لا يقدر عليه، وأن موسى قتل نفساً بغير حق، وأن داوود عشق امرأة أوريا، وأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم هوى امرأة زيد.

قالوا: وهذا يدل على سقوط النبوة، وموقع الخلاف في العصمة ووقتها، أما العصمة فاختلفت الأمة على قولين.

الأول: أنه لا يجوز على الأنبياء شيء من الخطأ، ولا يقع منهم ذنب على وجه من الوجوه وهذا قول الإمامية.

الثاني: جواز الخطأ عليهم مع اتفاق الأمة بأسرها أنه لا يجوز عليهم الكفر والشرك إلا ما يحكى عن بعض الخوارج.

ثم اختلف القائلون بجواز الخطأ، فمنهم من جوز عليهم الكبائر على وجه العمد وهو قول الحشوية والأشعرية وأكثر فرق الجبرية وبعض الخوارج، وقيل: لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير على وجه العمد، ويجوز عليهم ذلك سهواً وخطأً، وهذا هو قول النظام وجعفر بن



وقالت الأشعرية: يجوز قبلها لا بعدها، وحُكي مثله عن أبي علي.

لنا أن ذلك من أبلغ المنفرات، فإن من علم الناس من حاله أو جوزوا مواقعته للكبائر كانوا عن القبول عنه أبعد، ولهذا فإن الخطيب إذا بات يشرب الخمر ويزني وأصبح يعظ الناس لم يكن لموعظته تأثير، ولا فرق بين أن يقع ذلك قبل البعثة أو بعدها، فإن الناس إلى القبول ممن لم يتدنس بالمعاصي أقرب منهم إلى القبول ممن يتعاطاها، وإن كان قد تاب لا شك في ذلك.

وبعد: فللواقع للكبائر يجوز ذمه والاستخفاف به، والنبي يجب مدحه وتعظيمه.

وبعد: فلو واقعوا الكبائر لما قبلت شهادتهم ومعلوم أنهم الشهداء في الدنيا والآخرة.

مبشر، والحق ما ذهب إليه أكثر المعتزلة والزيدية من أنه لا يجوز عليهم أن يرتكبوا كبيرة، ويجوز وقوع الصغائر منهم على وجه الخطأ والتأويل، ولا يجوز عليهم أمر يقتضي التقصير في أداء ما حملوه والإخلال به من كذب وسهو وغلط، واتفقت الأمة على أنه لا يجوز عليهم الكذب والتقول، وعن قوم جوازه سهواً ونسياناً لتعذر الإحتراز عنه، واتفقوا على عدم جواز الزلل في الحكم والفتوى عليهم عمداً، وأما خطأً وغلطاً فجوزه بعضهم وأباه الأكثرون.

قوله: (**وحكي مثله عن أبي علي وقد حكي عن أبي الهذيل مثله**).

وليس ذلك بظاهر عنهما، وأما وقت العصمة فاختلف القائلون بها فيه على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه من وقت المولد.

والثاني: أنه من وقت البلوغ مع عدم جواز ارتكاب الكبيرة قبله، وهو مذهب أكثر أهل النظر.

والثالث: أنه من وقت النبوة ويجوز الخطأ قبله. قال الإمام يحيى: والمختار الأول، لأن الدال على وجوب العصمة لم يخص وقتاً دون وقت، ولما علم قطعاً من ظهور العناية بحال نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وتطهيره من الأخلاق الردية واختصاصه بالخلائق الزكية من وقت المولد كما حققه المؤرخون.

وبعد: فكان يجب نهيهم وزجرهم عن المعصية لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل شريعة.

وبعد: فكنا لا نأمن أن يكتموا بعض ما أرسلوا به ويكذبوا فتزول الثقة.

فإن قيل: أليس قد قبل المخالفون عن الأنبياء مع تجويزهم الكبائر، ولم ينفرهم ذلك ووثقوا بنبوتهم.

قلنا: أما الثقة فلا نسلمها ولهذا منعنا أهل الجبر من الثقة بالنبوءات متى جوزوا القبيح على الله تعالى، وأما القبول فلم نمنع من وجوده رأساً، ولكن دللنا على أن الناس مع تجويز الكبائر يكونون أبعد عن القبول، وإن كان في الناس من لا ينفره ذلك، كما أن التقطيب في وجه الضيف ينفره، وإن كان في الناس من لا ينفره ذلك كأهل الدناءة.

على أنا منعنا من ذلك لأمر يرجع إلى الحكيم، فقلنا: يجب أن ينزهه عما ينفر ويزيح علة الناس سواء حصل النفور أم لا.

فإن قيل: ما ذكرتم أنا نمنع من جوازها بعد البعثة.

قلنا: بل وقبل البعثة لما تقدم من أن الناس إلى القبول ممن لم يدنس نفسه بمعصية قط أقرب منهم إلى القبول ممن يتعاطاها ثم تاب، ومن حق اللطف أن يكون على أبلغ الوجوه.

قوله: (**قلنا: أما الثقة فلا نسلمها**). اعلم أن المانع منها تجويز الكذب والخصوم يمنعون منه فهم واثقون وإن جوزوا الكبائر.

قوله: (**ولهذا منعنا**)...إلى آخره. يعني لأن تجويز القبيح على الله تعالى عنه يشمل تجويز تصديق الكاذب بإظهار المعجز وذلك يمنع الثقة، فكذلك تجويز الكبائر يستلزم جواز الكذب فيستلزم عدم الثقة لكنه يقال: إنها جوزوا غير الكذب فلا يلزمهم ذلك.

قوله: (**كما أن التقطيب في وجه الضيف**). هو التعبيس، وهو جمع ما بين العينين.

قوله: (**سواء حصل النفور أم لا**).

يقال: أما إذا فرض كون في المعلوم أنه لا يقع نفور فما الموجب للتنزيه عن ذلك.

قوله: (**ممن تعاطاها**). المعاطاة المناولة، وفلان يتعاطى كذا أي يخوض فيه.

شبهتهم: ما يدعونه من أن داود عليه السلام عشق امرأة أوريا بن حنان وقدمه في الجهاد ليقتل، وأن يوسف هم بالزنا بامرأة العزيز، وأن ذا النون غاضب ربه وظن أنه لا يقدر عليه، وأن لوطاً عرض بناته للفاحشة بقوله: ﴿هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي﴾ [هود:٧٨]، وأن إبراهيم كذب في قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات:٨٩]، وفي قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء:٦٣]، وأن محمداً عشق امرأة أسامة بن زيد[1]،

تنبيه:

استدل في (التمهيد) على العصمة ووجوبها بالسمع، والذي يدل على ذلك منه مايدل على تنزيههم ورفع درجاتهم كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص:٤٧]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾.. الآية [الأنبياء:٩٠]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾...الآية [الأنبياء:٧٣]، وقوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم:٣]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ [آل عمران:١٦١].

قلت: لا دلالة فيما ذكر على وجوب العصمة، وإنما يدل ذلك على وقوعها وثبوتها دلالة ظنية.

قوله: (**وأن محمداً عشق امرأة أسامة بن زيد**).

هذا من الأوهام الفاحشة فإن المشار إليه امرأة زيد بن حارثة[2] لا امرأة ابنه أسامة، والقصة مشهورة، وزيد مصرح به في القرآن، وهو الذي تبناه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان وجه الحكمة

---

(١) ـ أسامة بن زيد بن حارثه القضاعي ، الكلبي نسباً ، الهاشمي ولاءً ، أبو زيد المدني ، كان مولى لخديجة بنت خويلد رضي الله عنها ، قلت أي أبوه ، قال فوهبته للنبي ﷺوآله وهو ابن ثمان ، وكان يدعى زيد بن محمد فنزل﴿ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ ﴾[الأحزاب – ٥] ، قال السيد الإمام : وأمه أم أيمن ، وكان النبي ﷺوآله أمّره على جلة المهاجرين ، وذكر السيد المرشد بالله أنه لم يقاتل مع علي عليه السلام مع تفضيله لعلي تأولاً منه أنه لا يقاتل أهل الشهادتين ، هكذا قيل ، إلى قوله : توفي سنة (٥٤هـ) ، وروى عن عبدالرحمن بن عوف وكريب وأبو ظبيان ، أخرج له الستة وبعض أئمتنا ، تمت .

(٢) ـ زيد بن حارثة بن شراحيل أو شرحبيل الكلبي، صحابي، اختطف في الجاهلية صغيراً فاشترته خديجة بنت خويلد فوهبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم حين تزوجها، فتبناه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل الإسلام وأعتقته بنت عمته، واستمر الناس يسمونه زيد بن محمد حتى نزلت الآية ﴿ أدعوهم لآبائهم﴾، وهو من أقدم الصحابة إسلاماً، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يبعثه في سرية إلا أمره عليها، وكان يحبه ويقدمه، وجعل له الأمارة في غزوة مؤتة فاستشهد فيها (أعلام: ج/٣/ص/٥٧).

وأنه عبسى وتولى وأشباه ذلك من تأويلاتهم الفاسدة، وعندنا أن هذه التأويلات مزيّفة باطلة.

في تزويج النبي امرأته بيان أن حكم الأدعياء في حل زوجاتهم للمتبنين لهم غير حكم الأبناء.

قوله: (**وأشباه ذلك من تأويلاتهم الفاسدة**). قد قدمنا ما قدح به من غير ما ذكر كشك إبراهيم في إحياء الموتى وقتل موسى نفساً بغير حق، وأخذه صلى الله عليه وآله وسلم للفداء في أسارى بدر.

وجوابه: أن قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِن ﴾ [البقرة: ٢٦٠]؟ ليس المراد به التنبيه على أن ذلك شك في الإيمان بإحياء الموتى، فالمعلوم أنه أثبت الناس إيماناً وإنما خوطب بذلك ليجيب بما أجاب به لما فيه من الفائدة الجليلة للسامعين، والمعنى بل آمنت، ولكن سألت إرآءة ذلك ليزداد قلبي سكوناً وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وأما قتل موسى عليه السلام للقبطي فليس بكبيرة لأنه كافر غير محترم الدم، وإنما جعله من عمل الشيطان وسماه ظلماً لنفسه واستغفر منه لأنه فعله من غير أذن، فالذنب في ذلك صغير ولا حجة فيه للخصم، وأما قصة الفداء فهي من قبيل الخطأ في الاجتهاد، ولا يبعد أن يكون التوبيخ الوارد في ذلك بقوله: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ... ﴾ الآية [الأنفال: ٦٨]، موجهاً إلى أصحاب رسول الله الذين أشاروا بذلك وزعموا فيه دونه صلى الله عليه وآله وسلم، إذ ليس من المريدين لعرض الدنيا ودون من أشار بالقتل من أصحابه، ولو سلم أن الخطأ في الاجتهاد مطلقاً أو هنا فقط يعد ذنباً فليس يبلغ حد الكبيرة ولا يدانيها، وفسر جار الله قوله: ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ ﴾ بأن المعنى لولا حكم منه سبق اثباته في اللوح، وهو أنه لا يعاقب أحداً بخطاءٍ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لأنهم نظروا في أن استبقاهم ربما كان سبباً في إسلامهم وتوبتهم، وأن فداهم يتقوى به على الجهاد، وخفي عليهم أن قتلهم أعز للإسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم.

قوله: (**مزيفة باطلة**). هو من قولهم: درهم زيف وزايف، أو من زافت الشمس إذا مالت،

....

ولم يتعرض المصنف لبيان التأويلات الصحيحة فيما احتجوا به فنحن نذكرها فإن ذلك مما لا غنية عنه، أما ما نسبوه إلى داود عليه السلام فقد قيل: إنه إنما سأل الرجل أن ينزل عن امرأته أي يفارقها، وكانت العادة جارية بذلك، وأن أهل ذلك العصر يواسي بعضهم بعضاً بمثل ذلك كما كان في صدر الإسلام يصنع ذلك الأنصار للمهاجرين. وقيل: إن داود خطبها بعد خطبة أوريا، وكان جائزاً في شرعه، ولكن عوتب على ذلك حيث سأل رجلاً ليس له إلا امرأة أن ينزل عنها، قال أبوعلي: كان في زمان بني إسرائيل إذا مات الرجل فأولى الناس بامرأته أقاربه، فإن لم يتزوجها أحد منهم تزوجها الأجنبي، فلما مات أوريا تزوج داود امرأته بعد أن قيل له: إن أقاربه لا يرغبون فيها ولم يعلم فنبهه الملك على ذلك فاستغفر.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وأراد أهل الشبهة أن داود عصى بنظره إليها ومحبته لها، وطلبه لزوجها أن ينزل عنها، واعتقدوا أن ذلك معصية كبيرة، وذلك غير مسلم، وأما همّ يوسف بامرأة العزيز، فالهم وإن كان القصد إلى الشيء والعزم عليه ومراد الخصم أن العزم على الكبيرة كبيرة فهذا غير مسلم له، ثم إن الهم هنا متأول بأن المراد به ميل النفس ومنازعتها الصادران عن الشهوة والقرم ولشدتها شبها بالهم والقصد، قال جار الله: كما تقتضيه صورة تلك الحال التي تكاد تذهب بالعقول والعزائم، ويوسف عليه السلام في تلك الحال يكسر ما به ويرده بالنظر في برهان الله المأخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم، ولو لم يكن ذلك الميل شديداً حتى سمي به لشدته لما كان صاحبه ممدوحاً عند الله بالامتناع لأن استعظام الصبر على الإبتلاء على حسب عظم الإبتلاء وشدته ولو كان همه كهمها عن عزيمة لما مدحه الله بأنه من عباده المخلصين، ويجوز أن يراد وشارف أن يهم بها كما تقول قتلته لو لم أخف الله.

وأما ذو النون فمغاضبته كانت لقومه لأنه غضب عليهم لكفرهم وعدم طاعتهم على طول تذكيره لهم، وأغضبهم بمفارقتهم لخوفه حلول العقاب عليهم، وظن أن ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلا غضباً لله تعالى، وبغضاً للكفر وأهله، فعاتبه الله وابتلاه ببطن الحوت إذ كان عليه أن يصابر وينتظر الإذن من الله في الهجرة عنهم، وأما ظنه أن لن يقدر الله عليه فقد فسر

....

بالتضييق وبتقدير الله عقوبة، قال ابن عباس لمعاوية وقد سأله عن معناها: هذا من القدر لا من القدرة، ويصح أن تفسر بالقدرة على معنى أنه ظن أنها لا تعمل فيه، أومن قبيل التمثيل، والمعنى أن حاله ماثلت حال من ظن أن لن يقدر الله عليه في مراغمته قومه من غير انتظار أمره تعالى، ويجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه لوسوسة الشيطان ثم يردعه ويرده بالبرهان كما يفعل المؤمن بنزغات الشيطان وما يوسوس إليه في كل وقت، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ [الأحزاب: ١٠] والخطاب للمؤمنين.

وأما لوط عليه السلام فلم يعرض بناته للفاحشة، وإنما عرضهن للتزويج طلباً لترك قومه الفاحشة، وكان تزويجهن إلى الكفار جائزاً كما جاز تزويج بنات نبينا صلى الله عليه وآله منهم، فكانت إحدى بناته عند عتبة بن أبي لهب، وإحداهن عند أبي العاص بن وائل.

وأما قول إبرهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] فهو من قبيل المعاريض، وفيها مندوحة عن الكذب، ولعله نوى أن من في عنقه الموت فهو سقيم، في المثل (كفى بالسلامة داءً)، ومات رجل فجأة فقيل: مات وهو صحيح، فقال أعرابي: أصحيح من الموت في عنقه، وقيل: أراد إني سقيم النفس لكفركم، وأما قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، فقيل: المراد به من قبيل الإسناد إلى السبب، فإنه لما رأى الأصنام مصطفة مرتبة غاظته وكان غيظ كبيرها أكبر وأشد لما رأى من زيادة تعظيمهم إياه، فأسند الفعل إليه لأنه السبب في استهانته بها وحطه لها، فيكون من الإسناد المجازي، قال جار الله: ويجوز أن تكون حكاية لما يقود إلى تجويزه مذهبهم كأنه قال لهم: ما تنكرون أن يفعله كبيرهم، فإن من حق من يعبد ويدعي إلهاً أن يقدر على هذا وأشد منه، واعتمد جار الله على وجه آخر وهو أنه من معاريض الكلام، والغرض به تقرير الفعل لنفسه وإثباته لها كما إذا قيل لك وقد كتبت كتاباً بخط رشيق وأنت تشتهر بحسن الخط: أنت كتبت هذا، والقائل لك أمي لا يحسن الخط، فقلت له: بل كتبته أنت، وقصدك تقريرة لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك واثباته له.

وأما قصة نبينا صلى الله عليه وآله مع امرأة زيد فهي منقبة لا معيبة، فقاتل الله أعداء الله وأعداء

فلما الصغائر التي ليس لها حظ إلا في تقليل الثواب دون التنفير والقدح في التبليغ فجائز قبل البعثة وبعدها إلا عند من لا يعبأ به.

رسوله، وتحقيقها أن بصره صلى الله عليه وآله وسلم فاجأ امرأة زيد وهي زينب بنت جحش[1] وهو صلى الله عليه وآله وسلم الذي أنكحه إياها وكانت نفسه تنبو عنها فلما رآها وقعت في نفسه فقال: «سبحان الله مقلب القلوب»، فسمعت ذلك فحكته لزيد ففطن وألقى في نفسه كراهة صحبتها وإرادة فراقها، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له صلى الله عليه وآله وسلم: «أرابك منها شيء؟ فقال: لا، ولكنها تتعظم عليّ لشرفها. فقال له: أمسك عليك زوجك واتق الله»[2]، ولما طلقها من لدن نفسه خطبها صلى الله عليه وآله وسلم وكان الله الذي زوجه إياها قال تعالى: ﴿ زَوَّجۡنَٰكَهَا ﴾، وبين في كتابه وجه الحكمة في ذلك والمصلحة العامة فيه وهي ﴿لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ ﴾ [الأحزاب:٣٧]، وفيه من المصالح الخاصة أن بنت عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمنت الآيمة والضيعة ونالت الشرف، وعادت أماً من أمهات المسلمين، وإنما عاتب الله رسوله لمبالغته في كتمه بقوله: ﴿ أَمۡسِكۡ عَلَيۡكَ زَوۡجَكَ ﴾ لأنه تعالى لم يرض له إلا اتحاد الضمير والظاهر والثبات في مواطن الحق وإن كان مراً.

وأما عبوسه صلى الله عليه وآله وسلم في وجه الأعمى وتوليه عنه فكان الحامل له على ذلك تشاغله بصناديد قريش رغبة منه في إسلامهم لا إعظاماً لهم مع كفرهم وتهاوناً بالأعمى مع إسلامه، وإنما عوتب عليه مبالغة في الحث على تحسين خلقه، وأنه لا يشتغل بشيء عنه، وإن كان الشاغل عظيماً لا أنه معصية كبيرة ولا صغيرة.

قوله: (**دون التنفير**). يحترز بذلك عن نحو سرقة لقمة والتطفيف بحبة.

وقوله: (**والقدح في التبليغ**). يحترز به عن نحو الكذب والكتمان.

قوله: (**إلا عند من لا يعبأ به**). أشار إلى خلاف الإمامية ومنعهم من مواقعة الأنبياء

---

(١) ـ زينب بنت جحش بن رئاب الأسدية، أم المؤمنين، كانت زوجة زيد بن حارثة واسمها برة، فطلقها وتزوجها النبي وسماها زينب. روت أحد عشر حديثاً، وتوفيت سنة ٢٠هـ، (أعلام) ٦٦/٣.

(٢) ـ رواه في كنز العمال (ج/١١/٣٣٣٠٣).

وعلى هذا يحمل ما حكاه الله من ذنوب الأنبياء وأكل الشجرة وعبوس النبي عليه الصلاة والسلام حين جاءه الأعمى ونحو ذلك، وقد قال تعالى /٣٣٥/: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[الفتح:٢] ، وقال: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر:٥٥]، واختلف الشيوخ في كيفيَّة إقدام النبي على المعصية، فقال النظام وجعفر بن مبشر: على السهو وهذا ضعيف؛ لأن الساهي لا تكليف عليه فضلاً عن أن يكون مذنباً.

وقال أبو هاشم: مع العمد؛ لأنه إما أن يقدم على الفعل مع العلم بكونه في نفسه معصية، فهذا صريح التعمد، وإما أن يقدم عليه مع الإخلال بالنظر في هل هو معصية أم لا، فيكون قد أقدم على ما لا يأمن كونه قبيحاً، وعلى الجملة فلا بد أنْ يتعمد ما يعد قبيحاً.

للصغائر قبل البعثة وبعدها كقولنا في الكبائر وهكذا قالوا في الأئمة، وانفرد هشام بن الحكم منهم في رواية عنه تجويز ذلك على الأنبياء دون الأئمة، قال: لأن الأنبياء يفوقون بالوحي.

قوله: (**وقال أبو هاشم**)...إلى آخره.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهو قول أكثر المعتزلة والزيدية.

قوله: (**وأما أن يقدم عليه مع الإخلال بالنظر**)... إلى آخره.

يقال: مثل هذا لا يعد تعمداً للمعصية، وإنما هو تعمد للفعل الذي هو في نفس الأمر معصية وليس محل النزاع، فإن محله أن يتعمد فعل المعصية مع علمه بكونها معصية.

وقوله: (**فلا بد أن يتعمد ما يعد قبيحاً**). يقال فيه: الخصم يسلم ذلك وإنما يمنع من تعمده لذلك مع العلم بقبحه، والحجة الواضحة لأبي هاشم ومن قال بقوله: إن آدم عليه السلام أقدم على الأكل من الشجرة بعد أن حذِّر منه وعرِّف بقبحه قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:٣٥]، وقد يجاب بأنه لا يبعد أن يعرض له شبهة في عموم الأوقات أو في علة التحريم بحيث أنه اعتقد عدمها في وقت الإقدام ويُنبه على ذلك ما حكاه تعالى عن إبليس: ﴿وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف:٢٠]، فإنه جعل العلة في النهي أمر آخر لا حرج فيه، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ [الأعراف:٢٢]، فإن المراد أن

وقل أبو علي وأبو عبد الله والقاضي: لا يصح أن يقدم على المعصية مع العمد والعلم بكونها معصية؛ ووجب عليه النظر، فذلك مما يدق ويغمض وليس المقدم على الفعل مع الإخلال بالنظر فيه واعتقاد إباحته كالمقدم عليه مع العلم بقبحه لا سيما إذا كان في حكم الذاهل عن النظر ومعتقداً للإباحة في تلك الحال. وعلى كل حال فإقدامه مع الخطأ أليق من إقدامه مع العمد وأبعد عن التنفير عنه.

تنبيه:

واتفق الجمهور على أن النبي إنما يعلم كون معصيته صغيرة بعد فعلها؛ لأنه لو علم ذلك قبل فعلها لكان في حكم المغري بفعلها، وهذا سديد عند من يقول إنه يقدم عليها مع الخطأ أو مع السهو، فتكون حالة العلم بكونها معصية هي حالة العلم بكونها صغيرة.

فأما على أصل أبي هاشم فيصعب القول فيه؛ لأنه إذا جاز أن يقدم عليها مع العلم وقد علم أنه لا يفعل إلا صغيراً لزم أن يكون في حكم المغري بفعلها لا محالة، فإذاً القوي ما قاله أبو علي وأبو عبد الله من أنه يقدم مع الخطأ.

الشيطان نزلهما إلى الأكل من الشجرة بما غرهما به من القسم بالله، وعن قتادة وإنما يخدع المؤمن بالله، وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[طه:١١٥] إذا حمل على ظاهره فهو قاض بأن آدم أنسي التحريم، ومع ذلك فيكون ذنبه كونه لم يعتن بالوصية عناية صادقة ولم يعقد قلبه عليها ويضبط نفسه فتولد ذلك من النسيان.

قوله: (**مع الخطأ والتأويل**).

معناهما اعتقاد عدم القبح إما لتقصير في النظر، أوغلط في طريقته، إذ الأنظار كثيراً ما يعرض فيها الغلط فيعن لهم بسبب ذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم.

قلت: الأصح ما ذكره أبو علي ومن معه، فإن الجرأة على الله وتعمد الإقدام على معصيته مما يتنزه عنه من لم يبلغ مرتبة الأنبياء من الصالحين والأولياء، فكيف برسل الله وأنبيائه وأصفيائه وخيرته من خلقه، ومذهب أبي علي هو الوسط بين مذهبي أبي هاشم ومن معه والنظام ومن معه، وهو داخل في عموم (خير الأمور أوساطها)، لأن مذهب أبي هاشم يستلزم ثبوت

....

الجرأة في حقهم عليهم السلام، ومذهب النظام يستلزم عدم وقوع المعصية منهم رأساً والقرآن مصرح بوقوعها. ويحلق بهذا الفصل فوائد.

الأولى: لو قدرنا أن نبياً ارتكب معصية لو ارتكبها غيره لأوجبت الحد في شريعته، قال أبو علي: نقطع بكونها كبيرة منه لأجل الحد، إذلم يشرع إلا فيما هو كبيرة، وقال أبو هاشم: بل نقطع بصغرها لكثرة ثوابه، واستدل له بأن الحد ساقط عن النبي لأنه المأمور بإقامته فكيف يقيمه على نفسه، ومع عدم وجوب الحد عليه وكثرة ثوابه لا تكون تلك المعصية كبيرة.

قيل: وكما أن ما ذكر يمنع من القطع بكبر تلك المعصية في حقه فلا ينبغي لأبي هاشم القطع بصغرها لأن انتفاء دليل الكبر وامتناع الحد لعدم دخوله في الخطاب ليس بدليل على الصغر، فالأولى القول بالاحتمال الأول، وأما لو قدر ارتكابه كبيرة لا حد فيها فإنه يقطع بكبرها، لأن الدليل على كونها كبيرة لم يختص بفاعل دون فاعل، هكذا قيل وفيه نظر.

الفائدة الثانية: الملائكة عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر، وذهبت الحشوية والأشعرية إلى جواز المعاصي عليهم، نظراً منهم إلى أن إبليس من الملائكة، وإلى ما يروى أن هاروت وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة، والحجة على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ ..﴾ الآية [التحريم:٦]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ ...﴾ الآية [الأنبياء:٢٦، ٢٧]، وأما إبليس فقد نص تعالى على أنه من الجن، واستثناؤه من الملائكة استثناء منقطع أو أدخل فيهم بعلتنا، وأما حكاية هاروت وماروت مع الزهرة فالظاهر عدم صحتها، وأنها جماد من أصلها، وأما تعليمهما السحر فليجتنب لا ليفعل، أو لامتحان الناس، وفتنة لهم مع تحذيرهما ونهيهما عن العمل به كما حكاه الله عنهما، وقرأ الحسن ﴿المِلِكين﴾ بكسر اللام، واحتج بقراءته من قال: ليسا ملكين، بل من ملوك بابل.

الفائدة الثالثة: اختلف في فاعل العصمة وكيفيتها، فقيل: فاعلها الله، وقيل: النبي المعصوم، ومن قال فاعلها الله اختلفوا في كيفية فعلها على ثلاثة أقوال، الأول: أن الله تعالى يبنيه على بنية التقوى والطهارة فيمتنع عن المعاصي بنفس البُنية. الثاني: أن يصرف الله قواهم

....

عن مواقعة المعاصي، ويمنعهم عنها قهراً، الثالث: أن يستصلحهم الله تعالى بفعل الألطاف، ويمنعهم من المعاصي بتقوية الصوارف والدواعي من جهته، وهذا هو مذهب الجمهور، والقائلون بأن فاعلها المعصوم نفسه لهم في كيفيتها مذهبان، أحدهما: أن يمتنع عن المعصية باختيار نفسه من غير واسطة ويسمى معصوماً، لأن الله أخبر عن عصمته، الثاني أن يمتنع عن القبيح بنفسه لكن لا يستغني عن معونة الله تعالى، والدليل ناهض على أن الله هو المتولي للعصمة والفاعل لها، فإنه الذي أظهر المعجز وأيد النبي به، وذلك يتوقف على العصمة فيجب أن تكون من جهته هكذا قيل [الإمام يحيى عليه السلام]، وفيه نظر لعدم وضوح وجه الاستدلال، وأظهر منه قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٧٤]، وقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران:١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿ لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ [يوسف:٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ [القلم:٤٩].

القول في صحة نسخ الشرائع

النسخ في اللغة: هو الإزالة عند أبي هاشم، كقولهم: نسخت الريح آثارهم. والنقل والتحويل عند البستي، والقفال، كقولهم: نسخت الكتاب، ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون وتناسخ المواريث وقيل مشترك بينهما.

وفي الاصطلاح: هو رفع مثل الحكم الشرعي بطريق صادر عن صاحب الشرع متراخ عنه على وجه لولاه لكان باقياً.

(القول في صحة نسخ الشرائع)

والوجه في الكلام عليه هنا وإن كان من أصول الفقه أنه لا يصح القول بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وصحة شريعته إلا مع معرفة صحة النسخ، لأن مقتضى شريعته نسخ شرع من قبله غالبا، ولهذا استدل ابن الخطيب على جواز النسخ بأن الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ونبوته لاتصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بصحة النسخ لكنه اعترضه بعد فقال: ولقائل أن يقول: لانسلم أن نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لا تصح إلا مع القول بالنسخ فمن الجائز أن موسى وعيسى إنما أمرا الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد ذلك أمر باتباعه، فعند ظهور شرعه زال التكليف بشرعهما، فلا نسخ، بل يجري مجرى﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة:١٨٧]، قال: والمسلمون المنكرون للنسخ بنوا مذهبهم على هذا وقالوا: قد نص القرآن على أن موسى وعيسى بشرا في كتابيهما بمبعثه صلى الله عليه وآله وسلم وأنه يجب الرجوع عند ظهوره إلى شرعه فيمتنع تحقق النسخ.

قوله: **(النسخ في اللغة)**... إلى آخره.

اعلم أن استعمال النسخ لغة في الإزالة والنقل، متفق عليه ولكن اختلف من وجه آخر، فجمهور الأصوليين والمتكلمين منهم الغزالي والباقلاني والحسن الرصاص أنه حقيقة فيهما، وأبو هاشم وأبو الحسين والرازي قالوا: حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل، والبستي والقفال عكسا.



قلنا: الشرعي احترازاً من الحكم العقلي كالبراءة الأصلية، فإنها لا تسمى منسوخاً وإن كان في صورة المنسوخ.

قلنا: رفع مثل الحكم؛ لأن رفع عين الحكم يكون بداء، وبهذا يفارق النسخ البداء.

قلنا: بطريق صادر عن صاحب الشرع احترازاً من ارتفاعه بطريق عقلي كالإغماء والجنون والعجز والموت، ومن ارتفاعه بطريق شرعي، لكن لم يصدر عن صاحب الشرع كإجماع الأمة على أحد القولين، فإنه رفع جواز الأخذ بالثاني بعد أن كان جائزاً.

قلنا: متراخ عنه احترازاً من التخصيص كتقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء.

قلنا: على وَجه/٣٣٦/ لولاه لكان باقياً احترازاً من أن يأمر الله تعالى بفعل واحد، ثم ينهى عن مثله فلا يكون نسخاً؛ لأن مثل الحكم لم يثبت وجوبه.

قوله: (**كالبراءة الأصلية**). يعني عدم وجوب الصلاة والحج والصوم ونحو ذلك فإن العقل قبل الشرع يقضي بعدم وجوبها، ويراه المكلف عنها، ومن الأمثلة تحريم العقل ذبح البهائم ونحوها فإن إباحته بالشرع لا يعد نسخاً.

قوله: (**بطريق**). إنما لم يقل بدليل لأن النسخ قد يكون بدلالة قطعية، وقد يكون بظنية كخبر الواحد وكذلك المنسوخ.

قوله: (**كالإغماء والجنون والعجز والموت**).

يعني فإن ارتفاع الأحكام الثابتة قبلها تعرف بالعقل ولا تعد نسخاً وإن أكده الشرع.

قوله: (**إحترازاً من التخصيص**). قد قيل: بأنه يخرج بقوله في أول الحقيقة: (رفع)، لأن التخصيص دفع لا رفع، واختار بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام] أن يقال في الإحتراز مع تراخيه عن وقت العمل بالمرفوع ليدخل فيه التخصيص المتصل والمتراخي عن الخطاب المخصص، إذ لم يقع التراخي فيه إلى وقت العمل بالأول كلو أمر بقتل الكفار في آخر الشهر والأمر في أوله، ثم ورد في وسطه لا تقتلوا اليهود، فهو تخصيص منفصل لا نسخ.

قوله: (**إحترازاً من أن يأمر الله**) ...إلى آخره.

وقد عرفت بمثل هذه الحقيقة الفرق بين النسخ والبدا، فإن البدا لا يكون بدا إلا إذا اتحد الآمر والمأمور والمأمور به والزمان والمكان والوجه، كأن يقول زيد لعمرو: يا عمرو صل غداً وقت الزوال ركعتين عبادة لله في مقام إبراهيم، ثم ينهاه على هذا الحد فيكون قد بدا له أي ظهر له ما كان خافياً والعكس؛ لأن البدا في الأصل هو الظهور، وذلك مستحيل على الله تعالى، فأما إذا اختل أحدها بأن ينهى عن غير ما أمر به أو على غير الوجه أو الزمان لم يكن بدا.

وحاصل الفرق يرجع إلى أنه إذا اختل أحد هذه الشروط كان النهي متعلقاً بغير الحكم الذي تناوله الأمر فلا يكون بدا.

أما غير المصنف فيجعله احترازاً من الحكم المعلق بغاية نحو ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ فإنه لو ورد بعده خطاب معناه: لا تصوموا الليل لم يكن نسخاً.

قوله: (**وقد عرفت بهذه الحقيقة الفرق بين النسخ والبدا**). اعلم أن البدا لغة هو الظهور، قال تعالى: ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾ [الزمر:٤٧] أي ظهر.

وأما في الاصطلاح: فهو أن يصدر الأمر من آمر معين لمأمور معين بشيء معين ثم ينهى عنه أو العكس مع عدم الاختلاف في وجه من الوجوه.

قوله: (**فإن البداء لا يكون بدا**) ...إلى آخره.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: لا معنى لتعداد هذه الأمور، وإنما الذي لا بد منه أن يكون الآمر واحداً والمأمور واحداً، ويسبق أمر بشيء أو نهي عنه من غير أوصاف ولا شروط، أو بأوصاف وشروط، قلت تلك الأوصاف والشروط أو كثرت وأكثرها يشق ضبطه، وأقلها مأمور به واحد أو منهي عنه واحد، ثم يقلب ما تقدم من الأمر بالنهي، أو من النهي بالأمر، ويتناول المتأخر منهما المتقدم بأوصافه وشروطه قلت أم كثرت، أو بغيرها إن لم يكن ثم أوصاف ولا شروط.

قوله: (**عبادة لله**). هذا هو الوجه.



فصل/والنسخ جائز عقلاً واقع سمعاً

خلافاً للأصفهاني[1] من المسلمين ولليهود، وهم فرق منهم من منعه عقلاً وسمعاً. ومنهم من منعه سمعاً فقط، ومنهم من أجازه عقلاً وسمعاً، وزعم أن محمداً عليه السلام ليس نبي أو أنه نبي إلى العرب فقط.

لنا: أما الجواز فلأن الشرائع مصالح فلا يمتنع اختلافها باختلاف الأزمنة والمكلفين كما في الصحة والسقم والغنى والفقر، والموت والحياة، وكما قد يكون الرفق مصلحة للصبي في وقت والعنف مصلحة له في وقت آخر، أو مصلحة لصبي آخر كذلك قد تكون الشريعة مصلحة في وقت، والشريعة الأخرى مصلحة في وقت آخر.

وبعد: فكما يجوز في العقل كون الفعل مصلحة في جميع الأوقات يجوز كونه مصلحة في وقت، وكونه مفسدة في وقت آخر، وإلا كان لا يجوز استثناء بعض الأوقات، كأن يقول تمسكوا بالسبب أبداً إلا السبب الفلاني.

(فصل: والنسخ جائز عقلاً واقع سمعاً خلافاً للأصفهاني من المسلمين ولليهود)

الذي يقضي به كلام كثير من الناقلين أن خلاف من خالف من المسلمين هو في الوقوع فقط، وأما اليهود فبعضهم أنكر جوازه عقلاً، وبعضهم أجازه عقلاً ومنعه سمعاً، وظاهر كلام ابن الخطيب أن خلاف أبي مسلم في جواز نسخ القرآن والمشهور عنه إنكار النسخ مطلقا. قال صاحب جمع الجوامع: الخلاف لفظي لأن أبا مسلم لا ينكر وقوع ما سميناه نسخاً وإنما يسميه تخصيصاً.

وقيل [الإمام يحيى عليه السلام]: تحقيق مذهب من خالف فيه من المسلمين أنه ما قيل فيه من الشرائع والأحكام أنه منسوخ فالمراد به أن التكليف به كان مؤقتاً إلى الوقت الذي قيل إنه نسخ فيه، وكان يرتفع عند ذلك الوقت ورد الناسخ أولم يرد، وعند أبي مسلم الأصفهاني أن النسخ لا يدخل في شريعتنا وإن جاز في غيرها.

---

(١) ـ أبو مسلم محمد بن بحر من أهل أصفهان، معتزلي من كبار الكتاب، توفي (٣٢٢هـ).

وأما الوقوع فهو أن الأدلة القاطعة دلت على نبوة محمد عليه السلام وعلم من دينه ضرورة أنه ناسخ لما تقدمه من الشرائع، وأن بعض شرعه ينسخ بعضاً كما قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا ..﴾ الآية [البقرة:١٠٦] والأحكام المنسوخة في شرعه أكثر من أن تحصى.

وبعد: فقد جاء في التوارة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك: إني قد جعلت لك كل دابة مأكلاً ولذريتك، وأطلقت لكم كنبات العشب ما خلا الدم، فلا تأكلوه، ثم حرم كثيراً من الدواب في الشرائع التي بعده، وكان الجمع بين الأختين جائزاً في شرع يعقوب عليه السلام، ثم حرم بعده، وكان تزويج الأخ بالأخت جائزاً في شرع آدم عليه السلام، ثم حرم بعده وكان وجوب الختان في شرع إبراهيم عليه السلام في حال الكبر، ثم هو في شرع غيره في حال الصغر.

قوله: (**كما قال تعالى:** ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا﴾).

قال ابن الخطيب: هذا الدليل هو المعتمد في هذه المسألة، قال: ووجه اللاستدلال أن جواز التمسك بالقرآن فيه إما أن يتوقف على صحة النسخ أولا يتوقف، فإن توقف عاد الأمر إلى أن نبوة محمد لاتصح إلامع القول بالنسخ، وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة النسخ، وإن لم يتوقف فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ.

قوله: (**أكثر من أن تحصى**). هذا على جهة المبالغة، والمراد كثرتها إذ قد أفردت لها مصنفات ذكرت فيها وضبطت.

قوله: (**كنبات العشب**). هو الكلأ الرطب، ولا يقال له حشيش حتى يهيج.

قوله: (**في شرع يعقوب**). قد ذكر أن أصل جواز ذلك في شرع إبراهيم.

واعلم أن ابن الحاجب قد اعترض الاستدلال بهذه الصورة، وبجواز الختان ثم إيجابه، وبإباحة السبت ثم تحريمه بأنه ليس نسخاً، لأنه رفع لأمور كانت مباحة بالأصل، ورفع مباح الأصل لا يعد نسخاً، واعتراضه هذا يشمل تزويج الأخ بالأخت ثم تحريمه ونحوه، ويمكن الجواب بأن هذه الأحكام وإن كانت موافقة لحكم العقل فالشرع ورد بتقريرها وذلك يصيرها أحكاماً شرعية، لأن الحكم الشرعي نوعان، أحدهما: ما نقله الشرع عن



ومن قوي ما يقل: إن السارق كان يؤخذ بسرقته في شرع يعقوب عليه السلام اتفاقاً، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ [يوسف:٧٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف:٧٦]، ومعلوم ارتفاع ذلك في شرع موسى عليه السلام، ومن بعده، وكانت التوبة في وقت موسى بالقتل ثم ارتفع ذلك.

شبهتهم: أنه كان يلزم من النسخ إما البدا وإما الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن.

والجواب: أما لزوم البدا فباطل بما تقدم.

حكم العقل، والثاني: أن يرد الشرع بتقرير حكم العقل فيه مع جواز نقله، وقد أشار إلى ذلك صاحب المقنع عليه السلام.

قوله: (**يؤخذ بسرقته في شرع يعقوب ويوسف**). أي يسترق سنة.

قوله: (**وعليه حمل قوله تعالى:** ﴿مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾). يعني حاكياً عن أولاد يعقوب، وقد استفتوا في جزاء السارق، فأفتوا بأن جزاءه أن يأخذ المسروق والسارق.

قوله: (**وقوله:** ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾).

يقال: وما في هذا من دليل على أن السارق يؤخذ بسرقته في شرع يعقوب، ولعله أراد أنه يدل على ذلك بالمفهوم، فإن الله سبحانه أراد أنه علّم يوسف وأوحى إليه بأخذ أخيه لكونه كذلك في شرع أبيه، ولولا ذلك ما كان ليأخذه باعتبار دين ملك مصر، وما كان يحكم في السارق وهو أن يغرّم مثلي ما أخذ لا أن يلزم ويستعبد.

قوله: (**إما البداء وإما الأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن**).

يعني أنه يلزم من النسخ إما جهل الشارع بأن يكون أمر بشيء جاهلاً لقبحه ثم بدا له قبحه فنهى عنه، أو نهى عن شيء جاهلاً لحسنه أو وجوبه، ثم بدا له ذلك فأباحه أو أوجبه، وأما أنه لم يجهل ذلك لكن أمر بشيء وهو يعلم قبحه، أو نهى عن شيء وهو يعلم حسنه.

قوله: (**فباطل بما تقدم**). يعني من التنبيه على الفرق بين النسخ والبدا لعدم اجتماع شرائطه في النسخ.

وأما الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن فإنما كان يلزم لو لم يجز في مثل الحسن أن يقبح، فلما إذا جاز ذلك صح الأمر به حل كونه مصلحة والنهي عنه حل كونه مفسدة كمل يصح أن يمرض الله زيداً في حل كون المرض مصلحة، ويعافيه حل كون العافية مصلحة، وكما يصح أن يكون شرب الدواء مصلحة في وقت دون وقت، وكما في السير يوم السبت عندهم فإنه مباح في الميل محرم في ما عداه.

قالوا: الحكم إما أن يكون الأمر به مطلقاً فلا يجب تكراره، فلا يعقل النسخ فيه. وإما أن تقيد بوقت فلارتفاعه بعد ذلك الوقت لا يكون نسخاً. وإما أن يكون مؤبداً فلا يجوز نسخه؛ لأن الأمر إن أراد فعله في كل وقت وجب فعله في كل وقت، وإن أراد فعله في بعض الأوقات كان ذلك تلبيساً، ويلزم عليه أن لا يوثق بتأبيد حكم قط، وأن لا يوثق بدوام شريعة محمد عليه السلام.

قلنا: يجوز نسخ ما ظاهره التأبيد بل ذلك شرط في جواز النسخ؛ لأنه لا يعقل النسخ إلاّ فيما استفيد تكراره، وليس يلزم التلبيس، أما عند من يوجب الإشعار بالنسخ فلا كلام عليه، فإنه يقول معرفة أهل الشرائع المتقدمة بنبوّة محمد والبشائر الواردة به إشعار بنسخ تلك الشرائع،

قوله: (**إما أن يكون الأمر به مطلقا فلا يجب تكراره**).

يعني بالمطلق أن يأمر بالفعل نفسه ولا يقيده بمرة ولا تكرار فلا يجب تكراره على المختار، لأن الامتثال يحصل بإيجاد حقيقة الفعل المأمور به.

قوله: (**فلا يعقل النسخ فيه**). يقال: هذا غير مسلم، لأنه يصح نسخ ما هذا حاله بعد أن يمضي وقت يمكن فيه فعله.

قوله: (**بل ذلك شرط في جواز النسخ**).

فيه نظر، لأن النسخ يعقل في غير ما ظاهره التأبيد كما قدمناه آنفاً.

قوله: (**أما عند من يوجب الإشعار بالنسخ فلا كلام عليه**).

هو الشيخ أبو الحسين، فإنه أوجب أن يقترن بالحكم المنسوخ عند شرعه ما يقضي بأنه سينسخ ويجعله بياناً إجمالياً، ومثله بأن يقال: هذا الحكم سينسخ وبورود البشائر كما ذكره

وأما من لا يوجب الإشعار فنقول: أما قولهم إن التأبيد يقتضي دوام الفعل بكل حال فباطل لعلمنا بارتفاع التكليف وانقطاعه. وأما قولهم: يجب العزم عليه أبدا واعتقاد وجوبه أبداً فإنما يجب ذلك بشرط كونه مصلحة لا مطلقا. وأما قولهم: يلزم أن لا يوثق بتأبيد حكم قط ولا يداوم شرع محمد عليه السلام فباطل، بل يوثق بذلك بأن يعلم ضرورة من قصده ودينه التأبيد.

قالوا: لو جاز النسخ لكان إما قبل الفعل وهو باطل؛ لأن فيه ارتفاع الشيء قبل وجوده، وإما بعد الفعل وهو باطل؛ لأن ارتفاع الفعل الذي قد وجد وتقضّى محال، وإما حال ثبوته وهو أيضاً باطل؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع الثبوت والانتفاء.

قلنا: ليس النسخ رفع الفعل نفسه، وإنما هو رفع مثله من وجوب أو ندب أو إباحة أو حظر، وبهذا أيضاً تبطل الشبهة التي قبل هذه.

قالوا: روي عن موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ أبداً.

قلنا: هذا شيء اختلقه ابن الراوندي ليقلح في نبوة محمد عليه السلام، ولو لا ذلك لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما جرت به العادة من توفر دواعي الخصم إلى إيراد حججه، وهم كانوا أشد الناس حرصاً في إبطال أمره عليه السلام.

وبعد: فهو آحادي والمسألة قطعيّة؛ إذ لو كان متواتراً لعلمناه، ولعلمه من أجاز نسخ الشرائع منهم عقلاً وسمعاً، ثم كيف يدعون التواتر وهم قد قلوا في زمان بخت نصر عن عدد التواتر، أعني أهل النقل، وانقطعت الحجة بقولهم.

المصنف قال: لأنه لابد من إرساله بشريعة متجددة.

قوله: (**وأما من لايوجب الإشعار**). هذا مذهب الجمهور.

قوله: (**وأما قولهم: يجب العزم عليه أبداً، واعتقاد وجوبه أبداً**).

هذا كلام يوردونه في تحرير هذه الشبهة، ولم يذكره المصنف حال الإتيان بها.

قوله: (**وبهذا أيضاً تبطل الشبهة التي قبل هذه**). فيه نظر وليس بالواضح.

قوله: (**وهم قد قلوا في زمان بخت نصر**) .هو المسلط عليهم المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَـٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ ﴾ [الإسراء: ٥]، قال جار الله: قيل بخت نصر، وعن ابن

ولهذا ما علمهم التوارة بعد ذلك إلا العزير عليه السلام، وكان ذلك هو السبب في أنهم سموه ابن الله.

وبعد: فكلام موسى عليه السلام عبراني وهم ترجموه بالعربية، فما الثقة بالمترجم، ولعله أخل بقرينة تشعر بالمراد من استثناء أو غيره أو جهلها أو علمها وكتمها أو علمها وجهلها غيره من أهل النقل بعد أو علموها وكتموها /٣٣٨/ فالمعلوم أنهم قد غيروا في التوارة وبدلوا.

عباس جالوت، قتلوا علماءهم، وأحرقوا التوراة، وخربوا المسجد، وسبوا منهم سبعين ألفاً. قال: فإن قلت: كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على ذلك، ويسلطهم عليه؟

قلت: معناه خلينا بينهم وبينها فعلوا ولم نمنعهم، على أن الله أسند بعث الكفرة عليهم إلى نفسه فهو كقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضَۢا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعام:١٢٩]. انتهى.

قلت: وقد احتج بهذه الآية بعض المتأخرين على أنه لا يمتنع أن يريد الله القبيح لا من حيث أنه قبيح بل من حيثية أخرى وجانب آخر، فالله سبحانه أراد ما ذكر من فعل الكفار ببني إسرائيل من حيث كونه انتقاماً لهم، واستئصالاً بنوع من أنواع الاستئصال لكونهم لذلك أهلاً لا من حيث كونه ظلماً وبغياً وعدواناً.

قوله: (**ولهذا ما علمهم التوراة بعد ذلك إلا العزير عليه السلام وكان ذلك هو السبب في أنهم سموه ابن الله**). قال جار الله: سبب هذا القول أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى فرفع الله عنهم التوراة ومحاها عن قلوبهم، فخرج عزير وهو غلام يسيح في الأرض فأتاه جبريل وقال له: إلى أين تذهب؟ فقال: أطلب العلم، فحفظه التوراة فأملاها عليهم من ظهر لسانه لا يخرم حرفاً، فقالوا: ما جمع الله التوراة في صدره وهو غلام إلا أنه ابنه.

قوله: (**من استثناء أو غيره**). صورة الاستثناء إلا أن يظهر نبي بمعجزة، أو إلا أن يظهر النبي الأمي وغيره، مما يفيد هذا المعنى بغير آلة الاستثناء.

قوله: (**أو علمها وجهلها غيره**).

وبعد: فإن أراد شريعتي لا تنسخ أبداً ما لم يظهر صاحب معجز، فكذلك نقول نحن، وهو الذي ينبغي في حق كل نبي، وإن أراد شريعتي لا تنسخ أبداً، وإن ظهر صاحب معجز يدعي نسخها، فهذا يقدح في نبوته عليه السلام؛ لأن لهم حينئذ أن يقولوا إذا جازت لنا مخالفة من يدين بالنسخ مع كونه نبياً جاز لنا مخالفتك أنت لجواز أنّ يكون الحق في غير ما جئت به.

وبعد: فقد جاء في التوراة لفظ التأييد للمبالغة من دون دوام في مواضع.

منها قوله في العبد: يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى فلتثقب أذنه ويستخدم أبداً ثم رفع بخمسين سنة.

ومنها: قوله في السفر الثاني: قربوا إليّ خروفين خروفاً غدوةً وخروفاً عشية قرباناً دائماً لاحقاً بكم، ثم زال عنهم التعبد بذلك.

ومنها قوله في البقرة التي أمروا بذبحها: يكون ذلك سنة أبداً ثم انقطع التعبد به.

ومنها قوله في قصة دم الفسح أمروا بأن يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملهوجاً ولا يكسروا منه عظماً، ويكون لهم ذلك سنة أبداً، ثم زال التعبد بذلك عنهم، ففي كل هذه الصور لم يدل التأبيد على الدوام، فكذلك الخبر لو كان صحيحاً.

تقديره أو علمها وأظهرها ولكن جهلها غيره من أهل النقل، وقد قيل [المهدي عليه السلام] في تأويل هذا الخبر المروي عن موسى أن المراد بقوله: (أبداً) في مدة حياته، فإن التأبيد قد يطلق على ما وقته الموت نحو والله لا رأيت زيداً أبداً، ولا كلمته أبداً.

قوله: (**فالمعلوم أنهم قد غيروا في التوراة وبدلوا**).

يعني فلا يوثق بهم، ويجوز أن يكون قد اجتروا على تغيير كلام موسى، فالجرأة في تغيير كلام الله أعظم، والذي علم من تغييرهم في التوراة تغيير صفته صلى الله عليه وآله وسلم، وتغيير وجوب رجم الزاني كما يعرف ذلك من اطلع على التفاسير.

قوله: (**قربوا لي خروفين**). الخروف الحمل، وهو الصغير من أولاد الضأن.

قوله: (**في قصة دم الفسح**).

هكذا في نسخة الأصل بالسين المهملة، والمذكور في الضياء وغيره بالصاد المهملة، وهو عيد



....

للنصارى، وذكر في حاشية منسوبة إلى المصنف ما لفظه: الفسح بالفاء المكسورة، والسين المهملة عيد للنصارى، ذكر في كتب اللغة ورواه بالصاد المهملة في الصحاح والضياء والعرب يفعلون ذلك في العجمية.

قوله: (**مُلَهْوجاً**). قال في الصحاح: شوا ملهوج أي لم ينضج، وقد لهوجت اللحم وتلهوجته إذا لم ينعم طبخه.



القول في نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم

قد خالف أهل الإلحاد ومنكروا النبوات واليهود، واختلف اليهود في وجه كونه عليه السلام ليس بنبي، فقال بعضهم: لأنه جاء بنسخ الشرائع، وقد تقدم الكلام على هؤلاء.

(**القول في نبوة محمد** صلى الله عليه وآله وسلم)

اعلم أن هذا الفصل هو المهم المقصود من هذا الباب والقطب الذي يدور عليه رحى الكلام في النبوات، وهذه المسألة أصل للقواعد الشرعية، وعمدة مسائل أصول الدين بعد معرفة توحيد الله وعدله، وعليها مدار العلم بجميع أنبياء الله وملائكته وأحوال الآخرة وجميع التكاليف العملية إلاَّ ما قضى به العقل منها قضية مطلقة، ولهذا ينبغي أن نرمق إليه عيون الجد ونستفرغ في الإطلاع على حقائقه وتفصيله الجهد.

قوله: (**وقد خالف في ذلك أهل الإلحاد**).

الأولى على ذكر خلافهم هنا لأنَّه مع جحدهم للصانع المرسل لا يتصور منهم إثبات رسول له، وإنَّما ينبغي ذكر خلاف من يثبت الصانع كاليهود والنصارى والمجوس والصابئين والبراهمة وعباد الأوثان والنجوم، فإن هؤلاء نفوا نبوته صلى الله عليه وآله وسلم إلاَّ فرقة من اليهود وقد ذكرهم المصنف ونسبهم إلى البَلَه؛ لأنهم إذا اعترفوا بكونه رسولاً إلى العرب فالرسول صادق في كل ما جاء به، وقد جاء بأنه رسول إلى الناس كافة فلا بد من تصديقه.

قيل: ومن المخالفين في نبوته صلى الله عليه وآله وسلم الباطنية والمطرفية لكن المذكورون أولاً من المخالفين خالفوا لفظاً ومعنى، وهؤلاء خالفوا في المعنى فقط، وأما اللفظ فيوافقون فيه ويقرون بأنه رسول الله، وإنَّما حكم عليهم بالخلاف في المعنى؛ لأنهم ينكرون كونه معنوياً من جهة الله على الحد الذي يقوله، فمنهم من يقول النبوة يفعلها النبي لنفسه فمن شاء كان نبياً، ومنهم من يقول: هي جزاء على العمل.

ومنهم من قال: هي حكم وتسمية، والباطنية يقولون: النبوة مادة ترد من السابق على قلب

وقل بعضهم: لأنه ليس له معجز، وقل أهل البَلَه منهم: هو رسول إلى العرب فقط.

لنا: أنه عليه السلام ادعى النبوة لنفسه وجاء بالقرآن الكريم ولم يسمع قبله من غيره وجعله معجزة له وتحدى العرب أن يأتوا بمثله، وقرعهم بالعجز عن ذلك، فلم يأتوا بشيء مما تحداهم به، وإنما تركوا الإتيان به لعجزهم عنه، فثبت بذلك كونه معجزة له.

من وقعت للتالي به غيابه، وأن المعجزات تظهر على يد النبي لما اختص به من العلم بطبائع الأشياء وخواصها وهي من قبيل الحيل.

قوله: (**وقل بعضهم: لأنَّه ليس له معجز**).

هم الغيابية، وإلى مثل هذا ذهبت النصارى وعللوا بمثل هذه العلة، قال الحاكم: واتفقت اليهود على نبوة أنبيائهم بعد موسى، وأنه أنزل بعد التوراة سبعة عشرة كتاباً إلاَّ السامرية، فنفوا نبوة من بعد موسى وهارون ويوشع واتفقت اليهود أيضاً على إنكار نبوة المسيح، إلاَّ شرذمة قليلة وعلى إنكا نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلاَّ فرقة اعترفوا بكونه أرسل إلى العرب خاصة، واتفقت اليهود أيضاً على تأبيد شريعة موسى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الطريق إلى ثبوت نبوة النبي مطلقاً، إما أن ينص عليه نبي آخر قد علمت نبوته، وإما أن يظهر المعجز على يديه، فالطريق الأولى لا يعتمد عليها في إثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم إذ ليس في زمانه نبي أخبر بنبوته والمتقدمون من الأنبياء لم يرد عنهم أخبار صريحة في ذلك، وإنَّما وردت عنهم بشائر تبني له صفات كصفاته عليه السلام مع كون الرواية عنهم في ذلك غير متواترة بالنظر إلى غير القرآن، وأما الطريق الأخرى فهي المعتمد عليها والمرجوع إليها، ومعجزاته صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة قد دونت فيها أسفار كثيرة لكن عادة المصنفين أن يقدموا منها المعجز العظيم وهو القرآن / ٩٢/ الكريم؛ لأنَّه أوقع في النفوس وأضح في الدلالة لوجوه لا يعقلها إلاَّ العالمون منها، أن وجه إعجازه الفصاحة الَّتِي هي صيغة المبعوث هو بين أظهرهم وكانوا فرسانها ومن ينتهي إليه غايتها؛ لأن المعجز من حقه أن يكون من جنس ما يتعاطاه أهل ذلك الزمان الذي ظهر فيه وتولى به على حد لا يستطيعون الإتيان



فهذه ثمانية أصول، أما الأربعة الأولة وهي: أنه عليه السلام ادعى النبوة وأتى بالقرآن ولم يسمع قبله من غيره وجعله معجزة له فهي معلومة ضرورة بالتواتر.

بمثله، وربما أن معجزته لو جعلت من قبيل إحياء الموتى وإبراء الأكمه لحيل إليهم أنهم لو كانوا أطباء لأمكنهم ذلك، ومنها أنَّه معجز محفوظ مع المسلمين يتداولونه أبداً وينقلونه نقلاً متواتراً، ومع ذلك فلا يتلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الأيام ولا يمكن المخالف إنكاره، فهو أبلغ من معجز يوجد ثم يعدم، ولا ينكر في الأزمان، ومنها أنَّه لاستمراره في كل عصر كالمعجز المتكرر الحادث الذي يتكرر التحدي به لأهل كل عصر، ويتبين عجز كل أهل عصر عن معارضته، ومنها أنا متعبدون بتلاوته والنطق به في كل وزمان، ولا كذلك غيره، ومنها أن سوره وآياته مشتملة على التكاليف العلمية والعملية من فعل وترك ولا كذلك غيره من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم. قيل: ومنها أن كون القرآن معجزاً يحتاج إلى كلفة ونظر ولا يحصل معرفة ذلك إلاَّ بعد مشقة وما حصل كذلك، فالنفوس أحرس على حفظه وملازمته.

تنبيه:

قد ذكرنا الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء فأما طريق النبي إلى معرفة نبوة نفسه فبأن يخبره جبريل أو غيره من الملائكة بذلك، لكن لا بد أن يظهر على يدي الملك معجزة يدل على صدقه وطريق جبريل إلى معرفة رسالة نفسه سماع كلام رب العزة بخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على أنَّه ليس من كلام غيره بحيث أن جبريل يعلم ذلك ولا ينكر فيه ولا يشك.

قال: مولانا عليه السلام: ومثل هذا يتصور في حق النبي فيعلم كونه مرسلاً كما كان في حق موسى عليه السلام.

قوله: (**فهي معلومة ضرورة بالتواتر**). قيل: ينبغي أن يفصل فيها فيقال: أما كونه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوة فلا شك أنَّه معلوم ضرورة لجميع المكلفين، وأما غير ذلك فيعلمه كل مكلف مع البحث أو المخالطة لأهل العلم أو من يتصل بهم والإقامة في أمصار المسلمين وهجرهم؛ إذ من المعلوم جهل كثير من أهل الإسلام بذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الله بعث نبياً وأظهر عليه القرآن فقتله محمد صلى الله عليه وآله وسلم وادعى النبوة لنفسه.

قلنا: لو جاز ذلك لما وثقنا بنسبة شعر الشعراء وخطب الخطباء ولا وثقنا بنبوة نبي قط، ولا بشيء من الكتب السالفة كالتوراة والإنجيل. ثم كيف يبعث الله نبياً ثم يمكن غيره منه قبل التبليغ. وأيضاً فقد ظهر عليه غير القرآن من المعجزات.

وأما الأصل الخامس: وهو أنه تحدى العرب بالإتيان بمثله وقرعهم بالعجز عن ذلك فذلك ضروري، لكن بعد الفحص فإن من بحث عن أحواله عليه السلام علم بالتواتر أنه كان يغشى محافل العرب ويتلو عليهم القرآن ويلتمس منهم المعارضة.

قوله: (**غير القرآن من المعجزات**). فيه نظر؛ لأن مثل هذا يعد إسفالاً وهو مغيب. قيل: بالأولى أن يجاب بأنا نعلم أن بعض القرآن أنزل على حسب ما عن للرسول عليه السلام وآله من الحوادث، وهذا القدر كبير من سورة فيستقل معجزاً كافياً في الدلالة على الصدق كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا﴾ ..الآية [الجمعة: ١١]، ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ﴾ ...الآية [التحريم: ٣] ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ...الآية [التوبة: ٤٠] ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ ...الآية [الأحزاب: ٣٧] ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ ...الآية [التوبة: ٢٥] ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ ...الآية [آل عمران: ١٢٣]. وغير ذلك.

قوله: (**وهو أنَّه تحدى العرب**).

قيل [المهدي عليه السلام]: التحدي: طلب الفعل ممن عرف الطالب عجزه عليه إظهاراً لعجزه عنه مأخوذ من حِدَا الإبل، وهو حثها على السير بكلام مخصوص.

قوله: (**لكن بعد الفحص**).

هذا هو الأصح، وقد قيل: إنَّه معلوم ضرورة على الإطلاق. وقيل: بل يعلم استدلالاً فقط، فإن كتاب الله مشحون بآيات التحدي وهو قول الجمهور.



وبعد: فليس من حق التحدي النطق، وقد كان يعلم بالضرورة من قصده أنه كان يدعي الفضل على جميع الناس لمكان ما جاء به وهو القرآن، وإن أحداً لا يقدر على الإتيان بمثله وذلك كاف في التحدي.

وبعد: فالقرآن مشحون بآيات التحدي، قال تعالى: ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ [الطور: ٣٤] **ثم أنزلهم مرتبة ثانية، فقال:** ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ [هود: ١٣]، **ثم أنزلهم مرتبة ثالثة فقال:** ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ [البقرة: ٢٣]، **ثم أخبر أنه لا يأتون بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.**

فإن قيل: ما أنكرتم أنه كتم آيات التحدي عن المشركين لئلا يعارضوه.

قلنا: نحن نعلم أنها نقلت على حد نقل القرآن، فلو جوزنا في بعض الآيات أنها كتمت لجوزنا في سائرها.

وقوله: **(أنه كان يغشى محافل العرب).**

هو جمع محفل اسم مكان من حفل القوم حفلاً وحفولاً إذا اجتمعوا.

قوله: **(أنه كان يدعي الفضل على جميع الناس)**. قد قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وتحرير هذا الوجه أنَّه صلى الله عليه وآله كان في قومه صغيراً، يتيماً، فقيراً، وفيهم ذوو الزعامة، وأولو الثروة والمكان الشهير الذي لا يدافع صاحبه فيما يقول، ثُمَّ ادعى تسفيه أحلامهم وضلال سعيهم واستحقار دينهم، وسب آلهتهم الَّتِي هي عندهم أحب من الآباء والأبناء وأوعدهم مع ذلك ناراً يصلونها في الدنيا والآخرة إن لم يطيعوا.

قوله: **(ويمتثلوا أمره، ويكون له عليهم حكم السيد المالك مع العبد المملوك، ولم يكن منه ذلك إلاَّ لما جاء به من القرآن)**. وهذه الأمور الَّتِي ادعاها يصيبهم منها من الغم والصغار أعظم مما يكون من التحدي، ويحملهم ذلك بالضرورة الَّتِي تعتاد من البشرية على معارضته فيما ادعى أنَّه يستحق هذه الأحوال به مع ماهم عليه من النخوة والكبرياء وعدم الانقياد.

قوله: **(وبعد: فالقرآن مشحون)**. أي مشحون مملوء يقال: شحن السفينة أي ملأها قال الله تعالى: ﴿ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴾ [يس: ٤١] وهذا على جهة المبالغة.

وبعد: فالتحدي شامل للمؤمنين والمشركين، فلو علم المؤمنون أنه كتم شيئاً لنفروا عنه.

وبعد: فدواعي المؤمنين إلى المعارضة أوفر ليؤكدوا بمعرفة العجز عنها أمر دينهم.

وبعد: فالتحدي قائم على وجه الدهر، وقد ظهرت آيات التحدي والفصحاء لا يزدادون إلا كثرة، فهلا وجد فيهم من يعارض القرآن.

وبعد: فمثل هذا الأمر العظيم لا يتم كتمانه ولابد من ظهوره، ألا ترى خلفاء الدولتين اجتهدوا في ستر مساويء أنفسهم فظهرت، واجتهدوا في ستر فضائل أهل البيت فظهرت على رغمهم.

وأما الأصل السادس: وهو أنه لم يأتوا بشيء مما تحداهم به وذلك ظاهر أيضاً، فإنه لو عورض لنقلت معارضته على حد نقله، لأن الدواعي إلى نقلها واحدة فللمخالف ينقل المعارضة ليبطل بها أمر النبي عليه السلام، والموافق ينقلها ليبطلها ويبين أنها ليست بمعارضة، فصار الحال كمعارضة جرير والفرزدق وامريء القيس وعلقمه، فإن هذه المعارضات نقلت مع أن الغرض بنقلها دون الغرض في نقل معارضة القرآن. يوضحه أنه قد نقل من المعارضات الركيكة مالا يلتفت عليه كمعارضة مسيلمة وابن المقفع.

وقد قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: إن كتاب الله تعالى مشحون بذلك من جهة المعنى.

قوله: (**فمثل هذا الأمر العظيم لا يتم كتمانه**)... إلى آخره.

فيه نظر لأن كتم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لآيات أُوحي بها عليه سهل يسير بخلاف ما رامه خلفاء الدولتين، فإنهم أرادوا كتم شيء قد علمه الناس فشاع منهم.

قوله: (**لنقلت معارضته على حد نقله**). قال الإمام يحيى في (التمهيد): بل يجب أن يكون اشتهار المعارضة أولى من اشتهار القرآن؛ لأن القرآن حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة، ومتى كان الأمر كذلك كانت الدواعي متوفرة إلى إسقاط أبهة المدعي وإبطال رونقه، وكان اشتهار المعارضة أولى من اشتهار الأصل.

قوله: (**كمعارضة مسيلمة وابن المقفع**)[1]. روي عن مسيلمة في معارضة سورة الكوثر: (إنا

---

(١) ـ عبدالله بن المقفع من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، ولد في العراق=



وبعد: فلو وجدت معارضة يشتبه الحال فيها لوجب على الله تعالى أن يوفر الدواعي إلى فعلها؛ لأنها هي الحجَّة حينئذ فكيف تخفى وتظهر الشبهة.

وأما الأصل السابع: وهو أنه إنما لم يعارضوا القرآن لعجزهم عن المعارضة؛ فلأن دواعي العرب كانت متوفرة إلى إبطال أمره عليه السلام، ولا صارف لهم عن ذلك، وكانوا يعلمون أن أمره يبطل بالمعارضة، فلو قدروا عليها لفعلوها، أما أن دواعيهم كانت متوفرة إلى إبطال أمره عليه السلام، فذلك لا يشتبه على عاقل، فإنه عليه السلام أدعى الرئاسة عليهم في الدنيا والآخرة في ما يتصل بالنفس والحال، وأنه على الحق وأنهم على الباطل، وسفَّه أحلامهم، وسب آلهتهم ووعدهم على طاعته بالثواب الدائم في الآجل، والعز والشرف في العاجل، وعلى مخالفته بالعقاب الدائم في الآجل، وبالذل والقتل والجلاء في العاجل، ولا شيء أبلغ من هذه الأشياء في تحريك طباع البشر ودعائهم إلى إبطال أمره لا سيما العرب، فإن لهم من الحميَّة والأنفة ماليس لغيرهم من الأمم.

أعطيناك الجواهر فصل لربك وجاهر، ولا تطع كل شيخ فاجر).

ويعزى إلى ابن المقفع معارضة ركيكة لا يعول على نقلها، وأبلغ ما نقل من المعارضات ما عزي إلى المتنبي الشاعر المعروف، فكان قد ادعى النبوة وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم، فحبس حتَّى كاد يهلك ثُمَّ تاب فأطلق، قال: (والنجم السيَّار والفلك الدوار، والليل والنهار إن الكافر لفي إخطار، امض على سبيلك، واقف أثر من قبلك من المرسلين، فإن الله قامع بك زيغ من ألحد في دينه، وضل عن سبيله). وأين هذا على بلاغته من عذوبة الكلام الإلهي، وجودة ألفاظه ومعانيه، وحسن رونقه؟!!!

قال بعضهم: ما أجهل أبا الطيب فيما رام، أين قوله: امض على سبيلك... إلى آخره من قوله: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴾ [الحجر:٩٤،٩٥].

قوله: **(فيما يتصل بالنفس والمال)**.

الذي يتصل بالنفس إقامة الحدود من قتل وغيره، وإتعابها في طاعته، والجهاد معه ونحو

كان مجوسيا مزدكياً، ولي كتابة الديوان للمنصور العباسي (أعلام: ج/٤/١٤٠).

وأما أنه لا صارف لهم عن ذلك فإنه إن كان صارف دين فليس من الدين ترك المعارضة/٣٤٠/ لأن بها يتميز الحق لهم من الباطل، لا سيما وعندهم أنهم على الحق، وإن كان صارف دنيا من رغبة أو رهبة، فذلك باطل؛ لأنه عليه السلام كان فقيراً مضطهداً.

وأما أنهم كانوا يعلمون أن أمره كان يبطل بالمعارضة فلأنه عليه السلام قد كان يصرح بذلك؛ ولأن العقلاء بل الصبيان يعلمون أن من ادعى التميز على غيره لمكان أمر يأتي به، فإن دعواه تبطل عند الإتيان بمثل ما أتى به.

وأما أنهم لو قدروا على المعارضة لفعلوها؛ فلأنا نعلم بالضرورة أن من توفرت دواعيه إلى الشيء ولا صارف له عنه وهو قادر عليه وغير ممنوع منه، فإنه يفعله لا محالة حتى إن لم يفعله علمنا أنه غير قادر عليه.

فإن قيل: إنهم اشتغلوا عن المعارضة بالقتال.

قلنا: ليس أحد من العقلاء يؤثر الأمر الصعب على الأمر السهل مع استوائهما في الغرض، على أنه عليه السلام قد لبث فيهم ثلاث عشرة سنة لا قتال فيها.

وأيضاً فلم يكن القتال دائماً، وأيضاً فالقتال لا يمنع من إنشاء الكلام الفصيح، بل ربما أن حالة القتال حالة نشاط إلى ذلك، ولهذا كان عادة العرب ارتجال الشعر في تلك الحال. وأيضاً فلم يكن كلهم يحضر القتال.

فإن قيل: إنما عدلوا عن المعارضة؛ لأن الناس يكونون بين متعصب لها ومتعصب عليها فلا يحصل الغرض بها، لو صرف ذلك عن معارضة القرآن لصرف عن سائر المعارضات، على أنه ليس من حق المعارضة أن تشابه المعارض من كل وجه، بل يكفي أن يكون مما يشتبه الحال فيه وتلتبس أحدها بالأخرى على بعض الوجوه.

ذلك، والذي يتصل بالمال أخذ الحقوق منه والاستعانة ونحو ذلك.

قوله: (**على أنه ليس من حق المعارضة أن تشابه المعارض من كل وجه..**)الخ.

هذا الجواب ليس بالمطابق لأصل السؤال؛ لأن حاصل السؤال أن المعارضة لا ينقطع بها



وأما الأصل الثامن: وهو أنه ثبت بذلك كونه معجزة، فلحصول حقيقة المعجز فيه، وهو كونه ناقضاً لعادتهم في الفصاحة، ومتعلقاً بدعوى النبوة.

فإن قل: كيف يقطعون بكونه ناقضاً للعادة مع تجويزهم أن يقدر الجن والملائكة على مثله.

قلنا: أما الجن فلا نسلم قدرتهم على مثله؛ لأن التحدي شامل لهم.

وأما الملائكة فنحن وإن جوزنا قدرتهم على مثله، فذلك لا يقدح في كونه ناقضاً لعادة المتحدين؛ لأن المعتبر في المعجز كونه ناقضاً لعادة من ظهر عليهم والملائكة غير مكلفين بهذه الشريعة ولا يتناولهم التحدي فلا تعتبر عادتهم، ألا ترى أن حمل الجبال وقلب المدن لا يخرج عن كونه معجزاً وإن قدر الملائكة على مثله. وأيضاً فكيف يقف العلم بكونه معجزاً على العلم بعجز الملائكة مع أن الملائكة إنما يعلم ثبوتهم بالسمع، فكان يلزم الدور.

فإن قل: هب أن العرب عرفت عجزها من القرآن، وأنه ناقض للعادة، فما بال العجم كلفوا معرفة نبوة محمد عليه السلام وهم لا يعلمون ذلك من حال القرآن.

قيل له: علم العجم بأن العرب عجزت عنه، وأنه ناقض لعادتهم مع أنهم أرباب الفصاحة يكفي في العلم بكونه ناقضاً لعادة العجم أولى وأحرى/٣٤١/

الشجار، فجواب ذلك ما ذكره أولاً، ولعله لمح إلى أن السائل بنى على أن التعصب لها وعليها، ويتربت على اشتراط مساواتها فيكون النزاع في حصول التساوي، فأجاب بأن التساوي غير مشروط بل يكفي التشابه.

قوله: (**وأما الملائكة فنحن وإن جوزنا قدرتهم على مثله**.. إلخ).

قيل [المهدي عليه السلام]: إن قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [هود:١٣] تحدٍّ لكل أحد من الجن والإنس والملائكة، لأنه قال: ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. أي ادعوهم إلى أن يعينوا على الإتيان بمثله، فإنهم لا يستطيعون الإعانة على ذلك، وفي هذا إخبار بعجز مَنْ دون الله فدخلت الملائكة في ذلك.

قوله: (**يكفي في العلم بكونه ناقضاً لعادة العجم**)... الخ.

كما أن نبياً لو جعل معجزته نقل الجبل وعجز عن نقلها أرباب القوة والشدة من أهـل زمانه، علمنا أن أهل الضعف بالعجز أحق.

هذا كلام ركيك، فإنه ليس وجه إعجاز القرآن في حق العجم كونه ناقضاً لعادتهم أنفسهم، فإن كل كلام عربي فصيح أو غيره يثبت فيه ذلك وإنَّما وجه الاعجاز في حقهم هو وجه الاعجاز في حق العرب، وهو كونه ناقضاً لعادة العرب مع كونه من جنس ما يتعاطونه، فإذا علم العجم أنَّه أتى بكلام من جنس كلام العرب وارد على صنعتهم وعجزوا مع ذلك عن الإتيان بمثله كفاهم ذلك في كونه معجزاً دالاً على صدقه.

وقد ورد من الأسئلة في هذه المسألة أسئلة أخرى غير ما ذكره المصنف فمنها: أنَّه كيف يتهيأ لكم الحكم بكون القرآن معجزاً مع أن كثيراً من سور القرآن وآياته محكية عمن تقدم من الأنبياء والأمم فكيف يحتج بها ويقال: إنها كلام الله ومعجزة؟

وقد أجيب: بأن الكلام الوارد في الحكاية هو كلام الله وفعله ابتداءً، والصادر عن الأنبياء والأمم هو معناه فقط.

ومنها: أن من سور القرآن ما أتى به وألفاظه قليلة كسورة الكوثر وشبهها، ومن أصولكم أن كل سورة مستقلة بالاعجاز على انفرادها، ومن البعيد أن يتعذر على الفصحاء الاتيان بقدر ثلاث آيات ألفاظها جزيلة ومعانيها رائقة؟

وأجيب: بمنع ذلك، فإن الفصحاء وإن أتوا بما هذا حاله فلن يرتقى إلى درجة القرآن في حسن المعاني وجودة الألفاظ، وما لها من الرونق والطلاوة، وأجيب أيضاً بأنه لا يمتنع حمل ما ورد من التحدي بالسورة على السورة الكبار الَّتي يطول سياقها.

قلت: وهذا خلاف الظاهر وما ثم ما يكلف على العدول إليه.

تنبيه:

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ما ذكره المتكلمون من كون دواعي العرب متوفرة إلى المعارضة ليس على حقيقته ؛ لأنهم يعلمون ضرورة تعذرها عليهم، وما كان كذلك لم تتوفر



فصل/ في وجه إعجاز القرآن

ذهب الجمهور إلى أن وجه إعجازه الفصاحة، فإنه بلغ فيها مبلغاً لم يعط أحد ما يتمكن معه من الإتيان بمثله حتى عجزت العرب عن معارضته، وهم الذين يضرب بهم المثل في الفصاحة والبلاغة.

واعلم أن الفصاحة تكون في مفرد الألفاظ ومركبها ويوصف بها الكلام والمتكلم،

الدواعي إليه، وإنَّما ينبغي أن يقال: دواعيهم متوفرة إلى التخلص مما لزمهم من الحجة بإظهار المعجز وهم يعلمون أن ذلك لا يتم إلاَّ بالمعارضة، فإذا لم يفعلوها علمنا عجزهم عنها.

قلت: هذه مناقشة لا حاجة إليها، فإن المراد أن دواعيهم متوفرة إلى المعارضة على تقدير إمكانها، فلو كانت ممكنة لحصلت منهم، فلما لم يحصل ذلك دلتا على عدم الإمكان.

(فصل: في وجه إعجاز القرآن)

قوله: (**ذهب الجمهور إلى أنّ وجه إعجازه الفصاحة**).

هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة، بل جمهور أهل القبلة.

قوله: (**فإنه بلغ فيها مبلغاً**..إلخ). هو كما ذكر.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وقد اختلف المتكلمون في حقيقة ذلك، فذهب بعض المتكلمين إلى أن القرآن كله في أعلى رتبة من الفصاحة، وقال بعضهم: بل بعضه بالغ أعلى رتبة من الفصاحة كقوله: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود:٤٤]. وقوله تعالى: ﴿ بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞۚ ﴾ [الأنبياء:١٨] وقوله تعالى: ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾ ...الآية[الإسراء:٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ كَمۡ تَرَكُواْ مِن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ﴾ [الدخان:٢٥]....الآيات، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ [البقرة:١٧٩]، وبعضه ليس كذلك.

قوله: (**واعلم أن الفصاحة**)... إلى آخره.

والبلاغة كالفصاحة، إلا أنها لا تستعمل في مفرد الألفاظ فلا يقل: كلمة بليغة، ويقال: فصيحة، فالفصاحة في اللفظ المفرد: خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس،

هذا معناها المصطلح عليه، وأما في الأصل فتنبي عن الإبانة والظهور يقال: فصح الأعجمي وأفصح إذا انطلق لسانه وخلص من اللكنة فلم يلحن، وأفصح به أي صرح، ومعنى كونها في مفرد الألفاظ ومركبها أنَّه يحصل حقيقتها وماهيتها في كل من النوعين.

قوله: (**ويوصف بها الكلام والمتكلم**). كان الأكمل أن يقول: ويوصف بها الكلمة والكلام والمتكلم؛ لأن الكلمة مما يحصل معنى الفصاحة فيها، يقال: كلمة فصيحة، وكلام فصيح في النثر، وقصيدة فصيحة في النظم، ويقال: كاتب فصيح، وشاعر فصيح.

قوله: (**والبلاغة كالفصاحة**)... الخ.

يعني في الاصطلاح، وأما في أصل اللغة: فتنبي عن الوصول والانتهاء.

قوله: (**فلا يقل: كلمة بليغة**). يعني ويقال: كلام بليغ ومتكلم بليغ، وقد تُفسر في الاصطلاح: بأنها الإتيان بالكلام فصيحاً مع مطابقته لمقتضى الحال.

قوله: (**فالفصاحة في اللفظ المفرد**)... إلى آخره.

مثال التنافر لفظة (مستشزرات) في قول امريء القيس:

غدائره مستشزرات إلى العلى

وهو حال للكلمة يقتضي كونها ثقيلة في نطق اللسان بها.

ومثال الغرابة لفظة (مسرجاً)[1] في قول العجاج:

وفاحماً ومرسناً مسرجاً.

والمرسن الأنف، ومراده بقوله مسرجاً: إما أن أنفه كالسيف السريجي في الدقة، أوكالسراج في البريق، وفي كليهما غرابة، ومعناها كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى.

---

(١) ـ كان الأولى الإضافة ولعل وجه النصب أنه أجراه على الحكاية. تمت.



وفي اللفظ المركب خلوصه من ضعف التأليف ،

ومثال مخالفة القياس لفظة: (الأجلل) في قوله:

الحمد لله العلي الأجلل

فإن القياس: (الأجل)، لأن الإدغام واجب هاهنا، وضابط المخالفة أن يؤتى بالكلمة على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب كوجوب الإعلال والإدغام وغير ذلك مما يشتمل عليه علم التصريف.

قوله: (**وفي اللفظ المركب خلوصه**)... إلى آخره. ويعتبر مع ذلك كون مفرداته صحيحة، والمراد بضعف التأليف أن يكون تأليف آخر الكلام على خلاف قانون النحو، إما عند النحاة كافة أو عند معظمهم بحيث يكون ممتنعاً عند الجمهور كالإضمار قبل الذكر لفظاً ومعنى نحو ضرب غلامه زيداً وإن أجازه بعض أهل النحو.

والتنافر أن تكون الكلمات ثقيلة على اللسان، وينقسم إلى متناهٍ في الثقل كقوله:

وليس قُرْب قبر حَرْبٍ قبرُ

وإلى ما هو دون ذلك كتكرار لفظة (أمدحه) في قول أبي تمام[1]:

كريم متى أمدحه أمدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي

والتعقيد ألا يكون دلالة الكلام على المعنى المراد منه ظاهرة، إما الخلل في النظم بأن لا تترتب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك مما يوجب صعوبة فهم المراد، كقول الفرزدق[2] في مدح إبراهيم بن هشام المخزومي[1]

---

(١) ـ حبيب بن أوس الحارثي الطائي، أبو تمام الشاعر الأديب أحد أمراء البيان، ولد في جاسم من قرى حوران بسورية سنة (١٨٨ هـ) ورحل إلى مصر واستقدمه المعتصم إلى بغداد فأجازه وقدمه على شعراء وقته فأقام في العراق ثم ولي بريد الموصل فلم يتم سنتين حتى توفي بها سنة (٢٣١هـ) (أعلام: ج/٢/ص/١٦٥).

(٢) ـ همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي أبو فراس الشهير بالفرزدق، شاعر من النبلاء من أهل البصرة، وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل، وقد جمع شعره في ديوان مطبوع، توفي في بادية البصرة وقد قارب المائة، وأخباره كثيرة (أعلام: ج/٨/ص/٩٣).

وتنافر الكلمات والتعقيد مع مطابقة المقام المقتضي لإيراد الكلام،

خال هشام بن عبد الملك[2]:

ومـــا مثلـــه في النـــاس إلاّ مملكـــاً   أبـــو أمـــه حـــي أبـــوه يقاربـــه

فإن مقتضى الترتيب ليس مثله في الناس حي يقاربه إلاّ مملكاً أبو أمه أي أم ذلك المملك أبـوه أي أبو إبراهيم الممدوح .

وأما الخلل في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى المعنى الثاني المقصـود لبعد اللوازم وخفا القرائن كقول العباس بن الأحنف[3]:

ســأطلب بعـد الـدار عـنكم لتقربـوا   وتسـكب عينيـاي الـدموع لتجمـدا

معناه أن عادة الزمان الإتيان بنقيض المقصود، فصار من بيانه أن يطلب عكس ما يريد ليقع ما يريد فيطلب بعد الدار ليقع القرب، ويسكب الدموع، والمراد الكناية عـن الكآبـة والحـزن لفراق الأحبة وهذا صائب؛ لأنَّه كثير ما يجعل البكاء دليلاً على الحـزن لكنـه أخطـأ في قولـه: (لتجمدا) وجعله كناية عما يوجبه التلاقي والوصال من الفرح والسرور؛ لأنَّه إنَّما ينتقـل مـن جمود العين إلى بخلها بالدموع لا إلى ما قصد.

قوله: (**مع مطابقة المقام**)... إلى آخره. هذا خلاف ما يذكره أهـل علـم البلاغـة، فـإنهم لا يشترطون في فصاحة الكلام مطابقته للمقام، وإنما هذا القيد شرط في الكلام البليغ، فالبليغ

---

(1) ـ إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي القرشي، أمير المدينة المنورة وخال هشام بن عبد الملك، اشتهر بشدته وعتوه، وهو الذي ضرب يحيى بن عروة حتى مات، حج بالناس سنة ١٠٥هـ وبعض السنين التي بعدها وولي المدينة ومكة والطـائف سـنة ١٠٧هــ، وكثـرت شـكوى آل الـزبير وغيرهـم منـه، وعزلـه هشـام سـنة ١١٥هــ فـانقطع خـبره (أعلام: ج/١/٧٨).

(2) ـ هشام بن عبدالملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص المرواني الأموي، من خلفاء الدولة الأموية الجبابرة طاغوت هذه الأمة الأحول الذميم، والكافر اللئيم بنص الرسول الكريم -صلى الله عليه وآله وسلم- كان جباراً عنيداً ظالماً طاغياً غشوماً تولى الخلافة سنة (١٠٥هـ)، وتوفي بالرصافة رصفت عليه النار كما قال إمام الأبرار -صلوات الله عليه- سنة (١٢٥هـ)، وكانت الرصافة على أربعة فراسخ من الرقة غرباً يسكنها في الصيف. الشافي (١٨٧/١) ، الأعلام (٨٦/٨).

(3) ـ العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي اليمامي أبو الفضل، شاعر غزل رقيق نشأ ببغداد وتوفي بها، وقيـل بالبصرة، لـه ديوان شعر مطبوع (أعلام: ج/٣/ص/٢٥٩).



فإن المقامات مختلفة، فمقام التعريف يباين مقام التنكير، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام الإظهار يباين مقام الإضمار، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب.

وبالجملة، فلكل مقام مقال، ولا بد في الكلام الفصيح من جزالة اللفظ وحسن المعنى،

من الكلام ما جمع شروط الفصيح مع مطابقة المقام، وربما استعملت الفصاحة في مكان البلاغة وإلى هذا لمح المصنف، والله أعلم.

قوله: (**فإن المقامات مختلفة**)... إلى آخره.

يعني أن المقام الذي يناسبه تعريف المسند إليه أو المسند بأي أنواع التعريف يباين مقام تنكيره، والمقام الذي يناسبه إطلاق الحكم أو التعلق، أو المسند إليه أو المسند أو متعلقه يباين مقام تقييد شيء من مؤكد أو أداة قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما يشبهه، والمقام الذي يناسبه تقديم المسند إليه والمسند أو متعلقاته يباين مقام تأخيره، والمقام الذي يناسبه ذكر ما ذكر يباين مقام حذفه، والمقام الذي يناسبه الإتيان بالمسند إليه أو المسند أو أو غيرهما ظاهراً يباين مقام الإتيان به مضمراً، والمقام الذي يناسبه فصل إحدى الجملتين عن الأخرى بأن لا يؤتى بالواو العاطفة يباين مقام الوصل وهو الاتيان بها، والمقام الذي يناسبه الإيجاز وهو الإتيان بلفظ قليل له معنى كثير يباين مقام الإطناب وهو عكس الإيجاز، وكان الأحسن أن يقول: يباين مقام خلافه ليشمل الاطناب والمساواة وهي حيث يستوي اللفظ والمعنى.

قوله: (**وبالجملة فلكل مقام مقال**).

يعني مما ذكره وغيره كخطاب الذكي وخطاب الغبي بأن مقام الأول يباين مقام الثاني، فيناسب الذكي من الاعتبارات اللطيفة والمعاني الدقيقة ما لا يناسب الغبي.

قوله: (**ولا بد في الكلام الفصيح من جزالة اللفظ وحسن المعنى**). المراد بجزالة اللفظ ما سبق من جمعه لشروط الفصاحة، والمراد بحسن المعنى مطابقة الكلام للمقام، وهذا لا بد منه

فإن اختل أحدها بأن يكون اللفظ ركيكاً والمعنى حسناً، أو يكون اللفظ جزلاً والمعنى سخيفاً لم يكن الكلام فصيحاً.

فإن قل: كيف يتفاضل الناس في الفصاحة مع علمهم باللغة.

قيل له: بأن يأتي الفصيح بالمعنى المراد في لفظ وخبر سلس سهل، ويأتي به الآخر على خلاف ذلك، أو بأن يكون فيه تقديم وتأخير يكون معه أفصح أو زيادة أو نقص بحسب المقام ويتفاضلون في العلم بذلك وكيفيَّة إيراده.

وعلى الجملة فتفاضل الناس في الفصاحة مع علمهم باللغة كتفاضلهم في حسن الخط، مع علمهم بالقلم العربي والحاصل أن العلم بكيفية إيراد الكلام على وجه يكون معه فصيحاً علم ضروري فبتفاضل الناس فيه، ولهذا يتأتى لبعضهم نظم الشعر دون بعض، وكذلك الخطب والرسائل وسائر أنواع الفصاحة والبديع.

فإن قل: فما وجه الحكمة في أن جعل الله وجه الإعجاز الفصاحة التي يتعاطاها العرب، وكذلك جعل معجزة كل نبي من جنس ما يتعاطاه أهل زمانه حتى جعل معجزة عيسى عليه السلام من جنس الطب ومعجزة موسى من جنس السحر.

قيل له: وجه الحكمة في ذلك أنه إذا أتى بما يخرق عادتهم في ما يتعاطونه ويدعون الصناعة فيه علموا عجزهم عنه، ولم يكن لأحد أن يقول: لو كنت من أهل هذه الصناعة لأتيت بمثل ما أتى به.

وقد ذهب النظام وغيره إلى أن وجه الإعجاز الصرفة، بمعنى /٣٤٢/ أن الله صرف العرب عن المعارضة،

في الكلام البليغ لا في الفصيح، كما ذكره المصنف فإنه يشترط فيه جزالة اللفظ فقط.

قوله: (**وقد ذهب النظام وغيره**). أراد بغيره أبا إسحاق النصيبيني المعتزلي والشريف المرتضى الإمامي، ومقتضى مذهبهم أن الله تعالى لم ينزل القرآن إلاَّ لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الأحكام لا ليكون حجة على النبوة، وإنَّما لم يعارضه العرب؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلبهم علوم معارضته مع قدرتهم عليها، هكذا ذكر الإمام يحيى في (التمهيد).



وهم إن أرادوا أن الله صرفهم عن العلم الذي معه يبلغ الكلام هذه الدرجة في الفصاحة، أي لم يؤتوا هذا العلم فصحيح، وإن أرادوا أنهم منعوا من الكلام الفصيح والعلم بكيفية ترتيبه مع قدرتهم على ذلك فباطل؛ لأن المعلوم أنهم لم يمنعوا عن الكلام الفصيح، بل كان يصدر منهم حال النبوة وبعدها، وإن أرادوا أنهم سُلبوا الدواعي الداعية إلى المعارضة مع قدرتهم عليها فهي أظهر فساداً؛ لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك.

قلت: وفيه نظر، لأن المشهور أن الصرفة وجه إعجاز القرآن ذلك وتصريح بإعجازه، ولا معنى لكونه حجة على النبوة إلاّ كونه معجزاً، فالمشهور عنهم خلاف ما ذكره وأول كلامه قاضٍ بذلك، فإنه قال: وأما تفاصيل وجوه الإعجاز فللناس فيه مذاهب، المذهب الأول قول أهل الصرفة، فلعله أراد أنهم يقولون ما أنزل القرآن ليكون حجة لفصاحته، وقد سلك مسلك الإمام يحيى في الرواية الشارح العلامة في شرح مفتاح السكاكي[1] لكن كلامه أشد انتظاماً وأبلغ إحكاماً فقال ما لفظه: واعلم أن العلماء اختلفوا في إعجاز القرآن، فذهب النظام إلى أنَّه ليس بمعجز في نفسه، وأنه تعالى ما أنزله ليكون حجة على نبوة نبيه عليه السلام، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام، والعرب إنَّما لم يعارضوه لأن الله صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه؛ لا لأن الاتيان بمثله غير ممكن، وذهب الباقون إلى أنَّه في نفسه معجز، وقد حكي عن أهل هذا القول الاختلاف في تفسير الصرفة، فمن قائل: هي سلب الدواعي إلى المعارضة مع تكاثر أسبابها الَّتِي جرت العادة بتوفر الدواعي عندها، وقد تقدم بيان مقتضى توفر دواعيهم، ومن قائل أنَّها سلب العلوم الَّتِي يمكن معها المعارضة، وقد أشار المصنف إلى ذلك والرد عليه.

قوله: **(لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك)**.

يعني وهو أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضة القرآن، وفيه نظر وإنما المعلوم ضرورة حصول أسباب توفر الدواعي في حقهم، وقد استدل على إبطال قول النظام ومن معه بوجوه

---

(١) ـ السكاكي/ أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي المتوفي ٦٢٦هـ. من مؤلفاته: مفتاح العلوم في علوم متعددة مقدمة مفتاح العلوم.

وإن أرادوا أنهم منعوا من المعارضة مع قدرتهم عليها وحصول العلم الذي يحتـاج إليـه فباطل أيضاً؛ لأن ذلك يخرج القرآن عن كونه هو المعجز، والإجماع على خلافه.

وعلى أن الله تعالى تحدّى العرب أن يأتوا بمثل القرآن وقرعهم بالعجز عن الإتيـان بمثلـه، وذلك لا يتم إلا إذا لم يكونوا قادرين عليه.

وبعد: فكان يجب أنْ يجدوا من أنفسهم كونهم ممنوعين عن ذلك مع قـدرتهم عليـه، وأن يفرقوا بين حالهم قبل نزول القرآن وبعده.

وبعد: فكان يجب أن يوجد في كلامهم الصادر قبل نزول القرآن ما يساويه في الفصـاحة أو يدانيه؛ لأن الصرفة إنما كانت حال نزول القرآن.

غير ما ذكره المصنف منها أنا نعلم بالضرورة أن العرب كافة كـانوا مستعظمين لفصـاحة القرآن معجبين بها عجباً عظيماً حتَّى قال الوليد بن المغيرة: (إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمورق، وإن أسفله لمونق)، وحاول مسيلمة المعارضة فما قدر.

وقال أمية بن خلف[1]: (لو شئنا لقلنا مثل هـذا)، فلـم يـتم لـه، وحـاول كثير معارضته كالمعري[2] وغيره، فعجزوا، ومنها أنهم لو كانوا يقدرون عـلى مثلـه وإنـما صرفـوا عنـه لكـان يعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراً لهم، كما أن نبياً لو قال: معجـزتي أن أضـع يدي على رأسي هذه الساعة وأنتم يتعذر عليكم ذلك وكان الأمر كما قال، لم يكن يعجبهم من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلـك علـيهم بعـد إمكانـه ، والمعلـوم ضرورة أن تعجـب العرب ما كان إلاَّ من فصاحة القرآن.

---

(١) ـ أمية بن خلف بن وهب من بني لؤي، أحد جبابرة قريش في الجاهلية ومن ساداتهم، أدرك الإسلام ولم يسلم، أسره عبد الرحمن بن عوف يوم بدر فرآه هلال فصاح بالناس يحرضهم على قتله فقتلوه (أعلام: ج/٢/ص/٢٢).

(٢) ـ أبو العلاء المعري هو أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان المعري ، من أهل معرّة النعمان من بلاد الشام ، كان شائع الذكر غاية في الفهم ، عالماً باللغة ، حاذقاً بالنحو ، جيد الشعر ، جزل الكلام ، تغني شهرته عن صفته ، ولد بمعرّة النعمان سنة ثلاث وستين وثلاثمائة واعتل بالجدري الذي ذهب ببصره سنة سبع وستين وثلاثمائة ، وقال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة ورحل إلى بغداد سنة ٣٩٨هـ ، ثم رجع إلى بلده فإقام بها ولزم منزله إلى أن مات يوم الجمعة الثاني من شهر ربيع الأول سنة ٩هـ ، ترجم له الكثيرون ، واختلف الناس في عقيدته ما بين مثبت وناف ، تمت.



وقد ذهب قوم إلى أن وجه إعجازه الأسلوب أي له أسلوب يخالف أساليب الكلام لا سيما المنثور والخطب والرسائل.

واعترض بأن أكثر أسلوبه يخالف أساليب الكلام، لا سيما المنثور والخطب والرسائل، ولهذا إذا أدرجت الآية في خطبة أو سجع أو كلام كادت تشتبه به في أسلوبها وقافيتها، وكذلك ففيه ما يصلح أن يدخل في الشعر كقوله:

ويخــــزهم وينصـــــركم علـــــيهم ويشـــف صـــدور قـــوم مؤمنينـــا

ونحو ذلك كثير.

قوله: (**أي له أسلوب يخالف أساليب الكلام**).

قالوا: لا سيما في المقاطع مثل يعلمون ويجهلون ويتقون.

قوله: (**واعترض**)... إلى آخره. كان الأحسن أن يقول: وهو باطل أو وأبطل، وقد ذكر في إبطاله وجوه هي أوضح مما ذكره المصنف، منها أن الفصاحة قد تظهر فيما ليس فيه أسلوب مخالف كالآية الواحدة فإنها معجزة كقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩] ولا أسلوب هناك لقصرها وتقارب أطرافها، ومنها أن يقال: وما وجه الاعجاز في الأسلوب إن كان الفصاحة لكنها مخالفة لسائر أساليب الكلام الفصيح؟ فهذا صحيح ومرجعه إلى قولنا، وإن كان مخالفته للشعر والخطب من غير اعتبار فصاحة فهذا خطأ، لأن الفصاحة هي الأصل في الإعجاز، ذكر هذين الوجهين الإمام يحيى، ويمكن تنظير الأول بأن الإعجاز إنَّما يتحقق بسورة أو بعدد آياتها.

والثاني: بأنه احتجاج بنفس المذهب؛ لأن كون مجرد الفصاحة هي الأصل في الاعجاز نفس مذهبنا والخصم لا يسلمه، ومنها أنَّه يلزم أن يكون كل من أتى باسلوب غريب ذا معجز وأسلوبه معجزاً ذكره الشارح العلامة.

قوله: (**وكذلك ففيه مايصلح أن يدخل في الشعر كقوله: ويخزهم**)...إلى آخره.

كان الأولى أن يقول: ما يقارب أسلوب الشعر؛ لأن الآيات الكريمة الَّتِي أوردها لم يتأتى

وبعد: فلو اختص بأسلوب لكان التحدي بذلك لا يقع لعدم اعتيادهم له، فلا يكون ناقضاً لعادتهم.

وقال قوم: وجه إعجازه الإخبار عن الغيوب. واعترض بأن ذلك لا يشمل القرآن والتحدي واقع بكل القرآن، ولهذا قال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] ولم يفصل بين ما فيه إخبار عن الغيوب، وغيره، بل قال: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]. على أن كثيراً مما أنزل الله من الكتب المتقدمة فيه الإخبار عن الغيوب، وليس بمعجز.

أن تكون كذلك إلاَّ مع تحريك الميم من (يخزهم) وإشباعها وزيادة ألف الإطلاق في (مؤمنين)، والتلاوة ليست كذلك، ومما يقرب من أسلوب الشعر قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢] فإنه مع حذف النون يكون بزنة بعض بحور الشعر، ولعله الذي قصده المصنف بقوله: ونحو ذلك.

قوله: (**وقال قوم: وجه إعجازه الاخبار عن الغيوب**). وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: ٣،٤]، وقوله تعالى: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ [آل عمران: ١٥١]، وقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]. وغير ذلك مما يكثر عده ولا يعد من ذلك الإخبار عن أحوال الآخرة؛ لأن معرفة صدقه يتوقف على صحة النبوة وصدق القرآن.

قوله: (**واعترض**)... إلى آخره.

قد أبطل هذا القول بما ذكره المصنف وعده اعتراضاً وبغيره من ذلك أنّه يلزم من هذا القول ألاَّ يثبت لمن كان في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم في أول الأمر العلم بوجه إعجاز القرآن؛ لأن الغيوب الّتي فيه منها ما هو سابق كأخبار الأنبياء والأمم الماضية مما كان معلوماً منها من غيره فلا حجة فيه، وما كان لا يعلم إلاَّ منه لم يعلم صدقه إلاَّ بعد ثبوت النبوة، ومنها ما هو متأخر كأخبار القيامة والجنة والنار، وهذا كما ذكر لا يعرف صدقه إلاَّ بعد ثبوت النبوة أو بمشاهدة ذلك في الدار الآخرة، ومنها ما هو متأخر عن وقت دعواه وإظهاره المعجزة وإن علم صدقه من بعد بالمشاهدة كالإخبار بغلبة الروم، ودخول المسجد الحرام، وانهزام الجمع، فهذا لا يعرف



وبهذا يبطل قول من جعل وجه الإعجاز السلامة عن التناقض والاختلال، فإن الله إنما تحداهم بما يساويه في الفصاحة فقط،

صدقه إلاَّ من بعد، فيلزم ألا تثبت الحجة على نبوته إلاَّ بعد مدة مديدة من دعوته، ومنه أن الإخبار عن الغيب جرى على لسانه صلى الله عليه وآله وسلم في غير القرآن كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمار[1]: «تقتلك الفئة الباغية»[2] وغير ذلك مما لا ينحصر، فلو كان التحدي بالقرآن لأجل ما فيه من الإخبار بالغيب لوقع التحدي بغيره، لذلك قال الشارح العلامة: ولأن كلام صاحب الكهانة وأحكام النجوم والتعبير مشتمل على الإخبار على الغيب مع أنَّه ليس بمعجز.

قوله: (**وبهذا يبطل قول من جعل وجه الإعجاز السلامة عن التناقض والاختلال**).

يعني وهو أن ما أنزل الله من الكتب المتقدمة سالمة عن ذلك وليست بمعجزة.

قوله: (**فإن الله إنَّما تحداهم بما يساويه في الفصاحة**). ينبغي أن يعد هذا وجهاً مستقلاً ولا يدرج في الوجه الأول لانفصاله عنه، ويرد عليه أن التحدي إنَّما ورد بالإتيان بمثل القرآن من غير ذكر الفصاحة أوغيرها من الوجوه، وقد رد ذلك بغير ماذكر، منه أن كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس بمتناقض مع أنه غير معجز، بل غيره كثيراً من البلغاء يأتي بكلام طويل

---

(١) ـ هو عمار بن ياسر الكناني المذحجي القحطاني، هاجر إلى المدينة وشهد بدراً والجمل وصفين، وقتل بصفين مع الإمام علي عليه السلام عام ٣٧هـ.

(٢) ـ . قال الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي أيده الله تعالى في لوامع الأنوار (ج/٢/٢٥٧): قال الإمام (ع) في المعراج، في قوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لعمار: «ستقتلك الفئة الباغية»: هذا الحديث مما لاشك في صحته، وإطباق الأمة عليه، وهو في البخاري من رواية أبي سعيد، وقد ذكر بناء المسجد، قال: كنا نحمل لبنة لبنة، وعمار لبنتين، فرآه النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فجعل ينفض التراب عنه، ويقول: «ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار»انتهى.

وهو في: صحيح مسلم/ الفتن ٥١٩٣، الترمذي/ المناقب ٣٧٣٦، أحمد / مسند المكثين من الصحابة ٦٢١١، أحمد / باقي مسند المكثرين من الصحابة ١٠٧٨٩، أحمد / باقي مسند الأنصار ٢١٥٦١، الجامع الصحيح سنن الترمذي ٥/٦٦٩ برقم ٣٨٠٠، الجامع الصحيح المختصر ١/١٧٢ برقم ٤٣٦، صحيح مسلم ٤/٢٢٣٦ برقم ٢٩١٦، أحمد ٦/٣٠٠ برقم ٢٦٦٠٥، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ١٥/٥٥٤ برقم ٧٠٧٩، المستدرك على الصحيحين ٢/١٦٨ برقم ٢٦٦٣، السنن الكبرى ٥/٧٥ برقم ٨٢٧٥، سنن البيهقي الكبرى ٨/١٨٩ برقم ١٦٥٦٦، مسند أبي يعلى ١٣/٣٣٠ برقم ٧٣٤٦، المعجم الكبير ٥/٢٦٦ برقم ٥٢٩٦، مسند ابي داود الطيالسي ٠/٩٠ برقم ٦٤٩، مسند ابن الجعد ٠/٢٤٦ برقم ١٦٢٢، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ٢/٩٢٤ برقم ١٠١٧.

فثبت أن الأصل في الإعجاز هو الفصاحة،

كالسورة الطويلة خال عن التناقض فلا يعد معجزاً، ومنه أن الله تعالى تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات، فلم يكن التحدي إلا بالإتيان بما يساويه في الفصاحة وإن كان مفترى، والمفترى قد يكون متناقضاً بل هو أدخل في عدم السلامة من التناقض.

تنبيه:

حكى الإمام يحيى مذهباً آخر في وجه الإعجاز وهو سلامة ألفاظه من التعقيد وبراءته من الثقل على الألسنة الواقع في مثل قول الشاعر:

وليس قرب قبر حرب قبر

قيل: إن هذا البيت لا ينشده أحد ثلاث مرات إلاَّ عثر فيه لسانه، قال: وهذا المذهب يحكى عن الجاحظ وهو فاسد.

أما أولاً: فلأن أكثر الألفاظ سليمة عن مثل هذا التعقيد، ولا يكاد يوجد مثله إلاَّ نادراً.

وأما ثانياً: فلأن خلوه عن التعقيد، إما أن ينظم إليه وصف الفصاحة، فهي كافية في الاعجاز ولا حاجة إلى ذكر سلامته من ذلك، وإن لم ينظم لم يكن معجزاً؛ لأن أكثر الخطب والقصائد كذلك.

قلت: السلامة من التعقيد والثقل جزء أجزاء الفصاحة فلم يخالف صاحب هذا المذهب إلاَّ بالاقتصار على تعيين بعض أجزائها وقصر وجه الاعجاز عليه.

قوله: (**فثبت أن الأصل في الاعجاز هو الفصاحة**).

يعني لقيام الدليل على بلوغه فيها مبلغاً لم يعط أحد من العلم ما يتمكن معه من الاتيان بمثله، ولبطلان الأقوال المخالفة لذلك قال الإمام يحيى: ولأن التحدي ورد على سبيل الاطلاق غير متعلق بأمر معين، بمعنى أنَّه لم يبين هل وقع بالفصاحة أو بالنظم أو بالمعاني، ثُمَّ إن العرب لم يستفهموه عن ذلك فوجب أن يكون ترك الاستفهام لكونه جارياً على عادة التحدي المقررة بينهم، والمعلوم من عادة الشعراء والخطباء في تحديهم أنَّه لمجموع أمرين



وإن صح أن يكون في هذه الأمور المذكورة وجهاً في الإعجاز آخر، لكن الأصل في الإعجاز هو الفصاحة وما عداها تبع، وكذلك كونه عليه السلام أتى بالقرآن وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب مطابقاً لصحيح اللغة وفصيحها، وللقصص الصحيحة البعيدة العهد ومطابقاً للعقول في أكثر أحكامه حتى صار يرجع إليه في أكثر أدلة العقل وما يتعلق بالنحو واللغة وسائر الأحكام، وكذلك كون شرعه عليه السلام مؤيَداً لا يزداد إلا قوة وعلواً، فإن كل هذه لا تستقل وجهاً في الإعجاز، ولكنها مؤكدة له.

وقد ذهب /٣٤٣/ قوم إلى أن وجه إعجازه كونه لا يُمل بالتكرار، ولا يزداد إلا حسناً ولذّة، وهذا أيضاً لا يستقيم وجهاً في الإعجاز، وإنما هو مؤكد له؛ لأن للخصم أن يقول: إنما لذّ لكم ولم تملوه على التكرار لاعتقادكم صحته والإيمان به وحصول الثواب عليه.

فإن قيل: كيف يكون القرآن معجزاً وقد وقع هذا الاختلاف الكثير في وجه إعجازه؟

قلنا: إنهم إذا اتفقوا على الحكم وهو الإعجاز لم يضر اختلافهم في علته، بل لا يضر الجهل بعلته رأساً، لا سيما وهو حكم يعلمونه من أنفسهم، أعني عجزهم عنه.

وبالجملة فكل حكم يعلم فلا يضر الجهل بعلته.

الفصاحة والبلاغة ولم يعهد قط في زمانهم التحدي بدقة معاني الشعر ولا باشتماله على الإخبار بالأمور الغيبية / ٩٨/ ولا بعدم التناقض فيجب في التحدي بالقرآن مثل ذلك.

قوله: (**وإن صح أن يكون في هذه الأمور المذكورة ما يصير وجهاً في الاعجاز**). يعني كالإخبار بالغيب بعد تحقق وقوع مضمون الخبر، وكذلك سلامة جميعه من التناقض مع طوله وكثرته وتكرار الأخبار فيه مرة بعد أخرى.

قوله: (**فإن كل هذه لا تستقل وجهاً في الاعجاز، ولكنها مؤكدة**).

يعني أن كل واحد منها لم يقصد جعله وجهاً في الاعجاز وسبباً في التحدي، وإن كان يمكن استقلال بعضها بالدلالة على النبوة فقد قيل [الإمام المهدي عليه السلام]: إن القرآن يتضمن ثلاث معجزات كل واحدة منها مستقلة في الدلالة على صدقه صلى الله عليه وآله وسلم.

الأولى: الفصاحة.



....

الثانية: الإخبار بالغيوب في المواضع المذكورة، ولا يعترض بأمر الكهنة وأهل علم الفلك، لأنَّه صلى الله عليه وآله لم تختلف أخباره بالغيوب شيئاً من الاختلاف بخلاف هؤلاء فإنهم يمزجون الصدق بالكذب، بل كذبهم أكثر من صدقهم.

الثالثة: إخباره عن الأمم المتقادم عهدها، وأحوالهم وأقوالهم كآدم وابنيه ونوح وما كان منهم، وصالح ومعجزته وما كان منها وإليها وغير ذلك وغيره، وطابقت أخباره ما في الأمم الكتب السالفة وخبر نقلة الكتب المنزلة، ولا يمكن أن يجعل السبب في ذلك مطالعة الكتب ولا دراستها أو مخالطة علماء أهل الكتاب والأخذ عنهم أو عن غيرهم؛ لأن تواتر العلم بأحواله وكونه لم يتعلم الخط، ولا غاب عن وطنه غيبة يحتمل أنه تعلمه فيها يدفع ذلك.



القول في أن القرآن الكريم محروس عن المطاعن

اعلم أن الطاعنين في القرآن فرق كثيرة ، فرقة تزعم أن فيه تبديلاً وتغييراً وزيادة ونقصاً، وفرقة تدعي فيه اللحن والخطأ من جهة الإعراب.

وفرقة تدعي التناقض والاختلاف، وفرقة تدعي التكرار الذي لا يفيد.

وفرقة تدعي فيه الكذب.

أما الكلام على القائلين بالتبديل والتغيير فهو مدفوع بالضرورة، فإن القرآن متواتر جملته وتفصيله، والمدعي للتغيير فيه كالمدعي لكون مكة غير هذه البلدة المعروفة أو أنها قرى كثيرة.

(القول في أن القرآن الكريم محروس عن المطاعن)

قوله: **(اعلم أن الطاعنين في القرآن)**... إلى آخره.

أما الملحدة فطعنوا فيه قدحاً منهم في كون القرآن كلام حكيم، وأما غيرهم فطعنه فيه ليس قصداً منهم للقدح، وإنَّما كان ذلك لطرو شبهة عرضت له.

قوله: **(فرقة تزعم أن فيه تبديلاً وتغييراً)**

هؤلاء هم الروافض، وقد ينسب إلى بعضهم، وأكثر فرق الإسلام على أن القرآن محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف، ومعنى التحريف تبديل لفظ بلفظ آخر وظاهر ما حكي عن الرافضة تجويز ذلك فقط، قالوا: فقد حكي أن سورة الأحزاب كانت حمل بعير، وشجر بين الصحابة في كثير من الآيات وبعض السور خلاف شهير. قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ومن المخالفين هنا الباطنية إرادة منهم لهدم قواعد الشرع بالحيلة لما عجزوا عن السيف، وليلبسوا على المسلمين دينهم لئلا يميزوا بين المشروع وغيره، والإمامية إنَّما تدلوا بغرور أولئك، فإذا ألزموا عدم الوثوق بشيء من الأحكام، قالوا: إنا نرجع إلى إمام الزمان ونعرف منه الزيادة والنقصان، وكلامهم باطل بما ذكره المصنف ولأن في تجويزه هدماً للإسلام، إذ لا يوثق مع ذلك بشيء من الأحكام لتجويز التبديل والزيادة وحذف الناسخ وإبقاء المنسوخ،

وبعد: فالمعلوم أنه لم يخل زمان من حفظة ينقلون القرآن في صدورهم لا يخفى عليهم زيادة حركة أو نقصانها أو تبديلها فضلاً عن غيرها، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] وأشباهها.

وكذلك القصص والإخبار عن القيامة وعن الجنة والنار وهي معلومة ضرورة من الدين، فما أدّى إلى تجويز بطلانها فهو باطل قطعاً؛ لأن ما ذكروه من تجويز الزيادة يقدح في كونه معجزاً؛ لأنّه قد أمكن العباد أن يأتوا بمثله.

قوله: (**وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾**). يعني ولا يستقيم أن يكون المراد إلاّ حفظه عن الزيادة والنقصان والتبديل لأحرفه وألفاظه.

قوله: (**وأشباهها**). يعني كقوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾ [البروج:٢١،٢٢]، شبهة المخالفين أنّه كان فيما يتلى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما) وكان أيضاً مما يتلى: (لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلاّ التراب ويتوب الله على من تاب).

ونحن نجيب عليهم: بأنه إن صح ما ذكروه فأكثر ما فيه أن يكون من قبيل نسخ التلاوة وهو جائز.

تنبيه:

لا خلاف يعتبر في تواتر جملة القرآن وإنما اختلف في تواتر القراءات السبع، فذهب الجمهور إلى تواترها لا غيرها، وذهب بعضهم إلى كونها آحادية.

قيل: وهذا فيما عدا الهيئات كتخفيف الهمزة، وكيفية الادغام، والمد، والغنة، فهي آحادية اتفاقاً.

وقيل: بل الخلاف فيها كغيرها فمن قال بالتواتر/ ٩٩/ في القرآن، قال به فيها، واحتج الجمهور بأن من القرآن نحو ملك ومالك، فلو كانت غير متواترة لكانت هذه اللفظة غير متواترة، وهي بعض من القرآن فيكون بعض القرآن غير متواتر، ولا يمكن أن يحكم بالتواتر



فصل/ وأما الكلام على المدعين للحن والخطأ فيه

فهو أن نقول: إن الله أعلم العالمين وأحكم الحاكمين، فكيف يجوز عليه الخطأ، وأما رسوله عليه السلام فهو رأس أهل اللغة والفصاحة، ولم توضع اللغة على النحو، وإنما وضع النحو على اللغة، فإذا جاء شيء عن أهل اللغة فالنحو له تبع، ولهذا قال الفرزدق للذي اعترض عليه في قوله:

وعض زمانٍ يابن مروان لم يدع ... من المال إلا مسحتاً أو مُجَلَّف

عليَّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا، وقال بعض العرب لمن اعترض عليه في بيت هذا: سمحت به قريحتي وعليك أن تعربه، على رغم أنفك، ثم إنا نجيب عما ادعوا فيه اللحن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ﴾ [الكهف: ١٢]، **وقوله:** ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾ [مريم: ٦٩] **برفع أي في الموضعين، قالوا: والقياس نصبها.**

على ملك وحده أو على مالك ويصار إلى أحدهما بعينه ويقال ذلك الواحد هو القرآن؛ لأنهما مستويان في النقل فيكون ذلك تحكماً باطلاً.

(**فصل**: قوله: (**وأما الكلام على المدعين للحن والخطأ فيه**).

الذي ادعاه ابن الراوندي ومن تابعه.

قوله: في البيت (**إلاَّ مسحتا أو مجلف**).

المسحت: الذي أذهب كله، والمجلف: الذي أخذ من جوانبه، ووجه الاعتراض على الفرزدق رفع (مجلف) لأنَّه تابع لمسحت وحكم التابع حكم المتبوع لا يختلفان في نصب ولا غيره، (ومسحتاً) منصوب بـ(يدع)؛ لأن العامل فرغ له فحذف المستثنى منه، وقد تكلف لتوجيهه بأنه رفع لفظة (مجلف) من قبيل الحمل على المعنى؛ لأن لم يدع يعود في المعنى إلى أنَّه لم يبق من المال إلاَّ ما ذكر ولو وضعت لم يبق موضع لم يدع اقتضاء الرفع، ويكون المعنى لم يبق من جور ذلك الزمان أو من جور العض، أو يقدر لفظة هو بعد (أو) فيكون مجلف خبر للمبتدأ وتكون (أو) منقطعة بمعنى (بل). قيل: أو يكون مجلف مصدراً معطوفاً على عض، ويكون المعنى: وعض زمان أو مجلف زمان لم يدع إلاَّ مسحتاً.

والجواب: أما قوله:﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ﴾ فقد علق عمل الفعل فيه هنا من أن العلم يباين الاستفهام، وأصل أي للإستفهام فهو كقولهم: علمت أزيد عندك، والمراد في مثل ذلك: علمت جواب هذا السؤال والتقدير في الآية: لنعلم جواب من يقول أي الحزبين.

ووجه آخر وهو أن لأي صدر الكلام؛ لأن أصلها الاستفهام، والاستفهام لا يصح أن يعمل فيه شيء قبله، وإنما يعمل فيه ما بعده كقوله: ﴿أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

وأما قوله:﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾ برفع (أي) فلأنها قد صارت مبنية لحذف صدر صلتها، وذلك عادة العرب /٣٤٤/ وعليه قول الشاعر:

إذا ما أتيت بني مالك فسلم على أيهم أفضل

قوله: (**فقد علق عمل الفعل**). هذه من خصائص أفعال القلوب، وهي: علمت، وظننت، وأخواتها، وهي أَنَّه يجوز فيها التعليق عن العمل وهو ترك العمل لفظاً، وتكون حينئذٍ عامله في الجملة الَّتِي دخلت هي عليها، فالجملة بعدها في موضع نصب، أما مع إسقاط حرف الجر إن كان فعل القلب يتعدى به نحو (فكرت أهذا صحيح أم لا)، وأما لا مع إسقاطه إذا كان الفعل يتعدى إلى واحد نحو: (عرفت أنهم عندك) أو إلى مفعولين، وتكون الجملة سادة مسدهما نحو (علمت أزيد عندك أم عمرو).

قوله: (**ووجه آخر وهو أن لأي صدر الكلام**)... إلى آخره. هذا ليس بوجه مستقل وإنَّما هو من تتمة الأول، والحاصل أن (لأي) صدر الكلام لأنها من أدوات الاستفهام، فما كان يعمل فيها النصب من الأفعال، فمن شأنه أن يتأخر ولا يصح تقدمه؛ لأَنَّه لا يصح وجوده غير عامل، ولا يصح أن يعمل فيها مع تقدمه لاستحقاقها الصدر إلاَّ أفعال القلوب فيصح تقدمها، ولا تعمل لفظاً وتكون عاملة في المعنى خاصة اختصت بها من دون سائر الأفعال.

قوله: (**فلأنها قد صارت مبنية لحذف صدر صلتها**)... إلى آخره.

هذا مذهب سيبويه زعم أن (أي) الموصولة إذا حذف صدر صلتها بنيت على الضم، وهي



برفع (أي) معناه على أيهم، هو أفضل، وكذلك تقدير الآية: أيهم هو أشد
ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَانِ﴾ [طه: ٦٣] قالوا: وإنَّ تنصب الاسم وترفع الخبر.
والجواب: هذه هي لغة بني الحارث

هنا مفعولة في المعنى، وقد غُلِّط في ذلك حتَّى قال النّحاس[١]: لا أعلم أحداً من النحويين إلاَّ وقد خطأ سيبويه، وقال الزجاج: ما تبين لي أن سيبويه غلط في كتابه إلاَّ في موضعين هذا أحدهما، قال: وقد أعرب سيبويه: (أياً) وهي مفردة، فكيف يبنيها وهي مضافة؟! والأصح أنَّها معربة، وعلى ذلك ففيها هنا أقوال، أحدها للخليل (أن أيهم أشد) مبتدأ وخبر محكي أي الذين يقال فيهم: أيهم أشد، الثاني ليونس: أن (أيهم أشد) مبتدأ وخبر في موضع نصب (بننزعن) معلقاً عنه. قيل: ومعنى (ننزعن) نميز فهو قريب من معنى العلم، الثالث للكسائي: أن معنى (لننزعن) لننادين فعومل معاملته، قيل: ونادى يعلق إذا كان بعده جملة، الرابع للمبرد: (أن أيهم) مرفوع (بشيعة) والتقدير: لننزعن من كل فريق شيعة أيهم، ويلزمه أن يقدم مفعولاً محذوفاً لننزعن، الخامس للزمخشري: وهو أن النزع واقع على (من كل شيعة) أي لننزعن بعض كل شيعة، فكأن قائلاً قال: من هم؟ قيل: هو أيهم أشد، ويكون أيهم موصولة خبر مبتدأ محذوف.

قوله: (**لغة بني الحارث**).

هكذا في (التسهيل) و(الكشاف)، وقال في (المجيد): لغة كنانة حكاها عنهم أبو الخطاب[٢] وغيره، وحكاها الكسائي عن بني العنبر ومراد وعذرة، وقيل: لغة بني الحارث بن كعب وخثعم وزبيد وجماعة من قبائل اليمن، ومن أشعارهم

تزود منا بين أذناه ضربة ... دعته إلى هام التراب عقيم

وقال أبو زيد: سمعت من يقلب كل ياء ينفتح ما قبلها ألفاً.

---

(١) ـ أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري أبو جعفر النحاس، مفسر أديب، مولده وفاته بمصر (٣٣٨هـ) من مؤلفاته تفسير أبيات سيبويه مطبوع (أعلام: ج/٤/ص/٢٠٨).

(٢) ـ هو الأخفش الكبير عبد الحميد بن عبد المجيد خطام المجاشعي.

فإنهم أبداً يدخلون الألف في تثنية المنصوب والمجرور، قال شاعرهم:

إن أباهـــا وأبـــا أباهـــا ... قـــد بلغـــا في المجـــد غايتاهـــا

وقال الآخر:

فـــأطرق إطـــراق الشـــجاع ولـــو رأى ... مصـــيباً لناباـــاه الشـــجاع لصـــمما

وقد قيل: إن الياء لا تجوز في الآية؛ لأن ألف هذا أصليّة عند الفراء، وعند غيره عماد وليست بألف تثنية، وكان قياسه: هذاان بألفين، ويرجع ألف التثنية إلى الياء في المتمكن من الأسماء عند النصب والجر، ولما كان هذا الاسم مبهماً غير متمكن زيد في آخره نون تدل على التثنية وهي على حالة في الرفع والنصب والجر للفرق بين ألف التثنية في المتمكن وغيره.

قوله: (**قال شاعرهم: إن أباها**)... البيت.

الحجة في (غايتاها) فإن الألف في اللغة الكثرى ينبغي أن تقلب ياء لأنه منصوب.

قوله: (**فأطرق إطراق الشجاع**)... البيت.

الحجة في قوله: (لناباه)، وهو شاهد على إبقاء الألف في المبني المجرور، والأول شاهد على إبقائها في المنصوب، وفي نسخة الأصل الَّتِي بخط المصنف (مصيباً لناباه). قيل: والرواية مضيئاً وفي (المستقصى) للزمخشري وغيره مساغاً، فتلك وهم ولعله من سهو القلم.

قوله: (**وقد قيل: إن الياء لا تجوز في الآية لأنَّ ألف هذا**)... إلى آخره. هذا الكلام فيه غرابة، ولم أقف على مثله في كتب النحو المتداولة ومعنى كون الألف عماداً أنَّها لا تزول بحال.

وقوله: (**وكان قياسه هذاان بألفين**).

كلام يفتقر إلى تكميل، وهو أنَّه اجتمع ساكنان فحذف ألف التثنية؛ لأن النون تدل عليه فبطل عمل (إنَّ)؛ لأن عملها في ألف التثنية وكان القياس حذف ألف (هذا) لأنها الأولى، ولكن حذفت الثانية لأن الأولى أصلية أو عماد كما ذكرنا.

وقوله: (**أصلية عند الفراء**).

لم أقف عليه والذي نسب إلى الكوفيين القول بأنها زائدة، والبصريون يقولون: إنَّها منقلبة



ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣٦] القياس هنا حذف النون؛ لأنه جواب النفي.

والجواب: أنه ليس بجواب هنا، بل هو كلام مقطوع مستأنف أي فهم يعتذرون بكل حال،

عن أصل، قيل: (ياء) وقيل: (واو)، وفي الآية على هذه القراءة وجوه غير ما ذكره المصنف منها ما ذكره قدماء النحاة أنّ (هـذان) لـيس باسـم إنّ، وإنّما اسـمها ضـمير شـأن حـذف، (وهذان) مبتدأ و(لساحران) خبره، وهما خبر اسم إنّ المحذوف، وضعف بأن حذف هذا الضمير هنا لا يجيء إلاّ في الشعر، وبأن دخول اللام على خبر المبتدأ شاذ، ومنها ما ذكره الزجاج، وهو مثل هذا الوجه؛ إلاّ أن اللام دخلت على مبتدأ محذوف أي (لهما ساحران) واستحسنه شيخه المبرد، ومنها أن (ها) ضمير القصة، (وذان لساحران) جملة خبر إنّ، وضعف بدخول اللام وبمخالفة خط المصحف فإنّ (ها) متصلة بذا فيه، ومنها ما ذكره المبرد والأخفش الصغير وهو أن (إنّ) بمعنى نعم، (وهذان لساحران) مبتدأ وخبر، واللام على ما تقدم من الوجهين، ومنها ما ذكره ابن كيسان أن المبني لما لم يغير له الواحد لم يغير هو في نصب ولا رفع ولا جر حملا على الواحد وهو هذا، وهذا الوجه قريب من الوجه الآخير الذي ذكره المصنف، وقد قال النحاس لابن كيسان[1] حين سأله: ما أحسنه لو تقدمك به أحد، يريد أنّه خلاف الإجماع.

قوله: (**بل هو كلام مقطوع مستأنف أي فهم يعتذرون**)... إلى آخره.

الصَّحيح خلاف ما ذكره وأن المراد نفي الاعتذار، وإن رفع (يعتذرون) بالعطف على (يؤذن)، وهو منخرط في سلك النفي، والمعنى لا يكون لهم أذن واعتذار متعقب له. والنصب إنّما يلزم لو جعل الاعتذار مسبباً عن الأذن، وقيل: لم ينصب في جواب النفي لتشابه رؤوس الآي، والوجهان جائزان، واعترض بأن ظاهره استواء الرفع والنصب في المعنى، وليس كذلك؛ لأن النصب على معنى السببية بخلاف الرفع.

---

(١) ـ محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن المعروف بابن كيسان، عالم بالعربية نحواً ولغة، من أهل بغداد، أخذ عن المبرد وثعلب (أعلام: ج/٥/ص/٣٠٨).

وعلى هذا قول الشاعر:

ألم تسأل الربع القوا فينطق　　وهل يخبرنك اليوم بيداء سملق

أي فهو ينطق سواء سألت أم لا.

ومنه قولهم: لا تذهب به تغلب عليه، أي فأنت تغلب عليه سواء ذهبت أم لا ونحو ذلك كثير. والمعنى: أنه لا يقبل عذرهم مع اعتذارهم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

قالوا: وهو معطوف على المجزوم فكان قياسه الجزم.

والجواب: أنه لو كان معطوفاً عليه لأعاد الجازم؛ لأنه لا يصح العطف عل المجزوم، إلا بإعادة الجازم، وإنما هو منصوب بتقدير (أن)، أي وأن يعلم الصابرين .

قوله: (**وعلى هذا قول الشاعر:**

ألم تسأل الربع القوا فينطق　　وهل يخبرنك اليوم بيداء سملق)

القواء: الأرض القفر، والبيداء: المفازة، والجمع بيد، والسملق: الأرض الأجرد المستوي.

قوله: (**ومنه قولهم: لا تذهب به تغلب عليه**).

يقال: ليس هذا مما نحن فيه لأنه في جواب النفي الوارد بالفاء.

قوله: (**لأنه لا يصح العطف على المجزوم إلاَّ بإعادة الجازم**). هذا خلاف المنصوص والمشهور المذكور في كتب العربية، وإن قال: إنَّما ذكره قائل فقول شاذ لا يعتد به.

قوله: (**وإنما هو منصوب بتقدير أنْ**).

قد وجه نصبه بوجهين أحدهما: ما ذكره فتكون الواو (واو مع) الَّتِي ينتصب بعدها الفعل بإضمار أن بعد نهي أو نفي، أو ما في حكمها نحو لا (تأكل السمك وتشرب اللبن) والثاني: أنَّه في المعنى مجزوم بالعطف على (ولما يعلم) ولكن

فتحت الميم اتباعاً لفتحة اللام كقراءة (لمَا يعلم) بفتح الميم.



وقيل: إن الواو (واو مع) أي مع علمه بالصابرين، فيكون نصبه بنزع الخافض والكل متقارب؛ لأنه لا بد من تقدير (أن)، ثم تقدر هي والفعل بالمصدر، وحينئذ يصح تقدير (واو مع). ومن ذلك قوله تعالى:﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] وكان القياس أن يقول: قريبة.

والجواب: أن الرحمة مصدر، والتاء في المصادر للتوحيد لا للتأنيث.

وبعد: فالرحمة هنا بمعنى الثواب ، وكل لفظ يقتضي التأنيث في لفظه والتذكير في معناه، فإنه يجوز نعته.

قوله: (**وقيل: إن الواو واو مع أي مع علمه بالصابرين**).

هذا ليس بوجه آخر، بل بمعنى الأول وهو تقدير أن؛ لأنَّه لا بد من تقديرها بعد (واو مع) لتصير هي والفعل الذي بعدها بمنزلة المصدر.

قوله: (**فيكون نصبه بنزع الخافض**). كلام مختل لأن النصب بنزع الخافض، إنَّما يكون في الأسماء نحو: ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ [الأعراف:١٥٥]، أي من قومه، فلما نزع حرف الجر وعدى الفعل إلى المجرور نصب.

قوله: (**والتاء في المصادر للتوحيد لا للتأنيث**).

هذا كلام يوهم أن الَّتِي للتوحيد كغرفة وظلمة ليست للتأنيث، وليس كذلك فإنها مع ذلك للتأنيث.

قوله: (**بمعنى الثواب**)... إلى آخره.

قد قيل: بل التذكير؛ لأنها بمعنى الرحم، وقيل: بمعنى الغفران، وقيل بمعنى المطر، وقد قيل في توجيه الآية الكريمة أنَّه نعت لمذكر محذوف أي شيء قريب، وقيل: شبَّه بفعيل الذي هو بمعنى مفعول، قال الجوهري والزمخشري: أو لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي، ورد بأن ذلك لا يقتضي التذكير إلاَّ مع تقديم المسند نحو طلع الشمس، وأما مع التأخير فلا تقول: إلاَّ الشمس طلعت أو طالعة بالتأنيث إلاَّ في ضرورة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ [البينة: ٥] فأنث القيمة وهي نعت للدين.

والجواب: أن الهاء لتناسب رؤوس الآي لا للتأنيث.

وقيل: هو نعت للملة تقديره: وذلك دين الملة القيمة.

فصل

وأما الكلام على من يدعي التناقض فنقول لهم على الجملة: لا شك أن العرب كانوا أعرف منكم بالتناقض ووجوه الطعن، فلو وجدوا في القرآن شيئاً من التناقض لأظهروه واحتجوا به عليه، فقد كانوا أحرص الناس في إبطال أمره لا سيما مع قوله تعالى /٣٤٥/: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

قوله: (**فأنثَ ﴿ قيِّمة﴾ وهي نعت للدين**).

هذا غير مستقيم؛ لأن لفظة (دين) مضافة إلى (قيِّمة)، وليست موصوفة بقيمة، وكيف يصح أن يكون المضاف إليه صفة للمضاف اصطلاحية بحيث يعتبر فيها المطابقة في التذكير والتأنيث، وإنما يصح هذا الاعتراض على قراءة عبد الله، (وذلك الدين القيِّمة) بتعريف الدين ورفع (القيِّمة) صفة له، ويوجه بأن (الهاء) فيه للمبالغة أو على تأويل (الدين) بالملة كقوله: ما هذه الصوت أي ما هذه الصيحة؟ وأما على قراءة الجمهور فالقيِّمة وصف لمحذوف تقديره الأمة أو الكتب .

وقال جار الله: التقدير دين الملة القيِّمة، وأما قول المصنف: لتناسب رؤوس الآي فكلام ركيك، ولا حاجة إليه.

(**فصل**: قوله: (**وأما الكلام على من يدعي التناقض**). ممَّن ادعاه المتزندق ابن الراوندي.

قوله: (**أن العرب كانوا أعرف منكم بالتناقض**). أصل هذا الاحتجاج للشيخ أبي الهذيل، قال المعترض بالتناقض: إنَّما أشكل عليك ذلك؛ لأنك دخيل في لغة العرب، ولست تعرف وجوه المجاز والحقائق، ولو عرفت لم تقل ذلك، أما علمت أن العرب أعلم الناس بالمناقضات وأحرصهم على إبطال أمر النبي، فلو وجدوا مطعناً لأوردوه.



وبعد: فمن شرائط التناقض أن يتحد المنسوب والمنسوب إليه ووجه النسبة والزمان والمكان والجزء والكل، ومتى اختل شيء من هذه لم يكن الكلام متناقضاً.

ثم إنا نجيب عن تفصيل ما أوردوه من الآيات، فمنها قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] **مع قوله:** ﴿لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢].

قوله: **(وبعد فمن شرائط التناقض)**... إلى آخره.

اعلم أن النقيضين كل قضيتين إذا صدقت إحدهما كذبت الأخرى، فإن كانت القضية شخصية ليست مسورة بكل ولا بعض، فالشرط في التناقض تبديل النفي بالإثبات والعكس، مع اتحاد موضوع القضية ومحمولها في الإضافة، مثل: (زيد أب زيد ليس بأب)، ويكون المراد في كليهما أب لبكر ليس بأب له، فلو قصدت في أحدهما أبوته لبكر، وفي الأخرى أبوته لعمرو لم يتنافيا، ومع الاتحاد في الجزء والكل مثل: (زيد أسود زيد ليس بأسود)، فلو أردت في أحدهما جزءه وفي الآخر كله لم يتنافيا، والاتحاد في القوة والفعل مثل: (الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر)، فلو أردت في أحدهما بالقوة والآخر بالفعل لم يتنافيا، وفي الزمان مثل (الشمس حارة الشمس ليست بحارة) ويراد في وقت واحد، وفي المكان (زيد جالس زيد ليس بجالس)، ويراد في مكان واحد، وفي الشرط مثل: (الكاتب متحرك الأصابع ليس بمتحرك الأصابع)، ويكون المعنى ما دام كاتباً فيهما وإلاَّ فلا تنافٍ، وإن لم تكن القضية شخصية / ١٠٢/ لزم مع ما ذكر اختلاف الموضوع في النقيضين بأن يكون في أحدهما كلياً نحو (كل الإنسان كاتب)، وفي الآخر جزئياً نحو (ليس بعض الإنسان بكاتب)، هذا مصطلح المنطقيين في النقيضين.

وأما تعارف أهل اللغة فالأقرب أن التناقض هو التدافع وإن كل كلامين في أحدهما ما يدفع الآخر ويعاكسه فهما متناقضان ولو لم تجتمع الشرائط المذكورة كما لو قلت: (كل إنسان حجر ولا شيء من الإنسان بحجر)، ومراد المصنف بالمنسوب ما يسميه المنطقيون المحمول، وبالمنسوب إليه ما يسمونه الموضوع، ولعله أراد بوجه الشبه القوة والفعل.

والجواب: أن الكناية في قوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ﴾ **عائدة إلى الذين ذكرهم الله تعالى بقوله:** ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِۦ مِنَ ٱلْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا ۚ وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ﴾ [القصص:٧٨] **أي ذنوب هؤلاء المذكورين، بل هم الذين يسألون عنها، وكذلك قوله:**﴿لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ﴾ [الرحمن:٣٩] **أي عن ذنب الذي يرسل عليه شواظ من نار، ويجوز أن يكون المنفي سؤال الاستفهام، والمثبت سؤال التقرير والتوبيخ والمطالبة فكأنه قال: فيومئذ لايستفهم عن ذنبه، وإن كان يسأل تقريراً أو توبيخاً أو مطالبة كقوله:** ﴿إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء:٣٤] **أي مطالباً به، ويجوز أن يكون المراد أنهم يسألون في بعض المواقف دون بعض الأوقات.**

ومنها: قوله تعالى: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود:١٠٧] **إلى قوله:** ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود:١٠٨].

قوله: (**أن الكناية في قوله:** ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ﴾)... إلى آخره.

أراد بالكناية ضمير الغائبين المجرور بإضافة ذنوب إليه، وهذا التفسير بعيد عن الصواب وكذلك قوله: أي عن ذنب الذي يرسل عليه. وهو خلاف الظاهر ولا محوج إلى المصير إليه، وإنما المراد في الآية الأولى أن الله تعالى لما ذكر قارون من أهلك من قبله من القرون الذين كانوا أقوى منه وأغنى قال على سبيل التهديد له: والله مطلع على ذنوبهم المجرمين، لا يحتاج إلى سؤالهم عنها واستعلامهم، وهو قادر على أن يعاقبهم عليها كقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة:١٦] وما أشبهها، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن:٣٩] فإن المعنى أنهم لا يسألون لأنهم يعرفون بسيماء المجرمين وهي سواد الوجوه وزرقة العيون.

إذا عرفت هذا فالجواب المعتبر ما ذكره آخراً من الوجهين، وتحقيقهما أن يوم القيامة يوم طويل فيه مواطن فيسألون في بعضها ولا يسألون في الأخر.

قال قتادة: قد كانت مسألة ثم ختم على أفواه القوم وتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون.



قالوا: فأثبت الخلود أولاً ثم نفاه بالتوقيت والاستثناء ثم أثبته بقوله: ﴿غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾.

والجواب: قيل: المراد سموات الآخرة وأرضها، وهي لا تفنى.

وقيل: المراد المبالغة في التبعيد، وليس من حق المثل المضروب أن يكون كالممثل به، ألا ترى إلى قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ [النور: ٣٥] ... الآية، وإنما ضرب المثل في التبعيد بما يعتاده العرب من ذلك عند التبعيد، وإن كان خلود أهل الآخرة أدوم.

وأما الاستثناء فهو من أول الوقت لا من آخره، المراد إلا أوقات الدنيا والحشر والحساب، فإنهم قد كانوا يستحقون الثواب والعقاب من حال الفعل، فاستثنى الله هذه الأوقات التي لا يقع فيها ثواب ولا عقاب.

الوجه الثاني: أنهم لا يسألون عن ذنوبهم ليعلم من جهتهم بل يسألون سؤال توبيخ.

قوله: (**ثم أثبته بقوله: ﴿غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾**). يعني: لأن المعنى غير مقطوع.

قوله: (**قيل: المراد: سماوات الآخرة وأرضها**). ممن ذكر هذا جار الله، قال: والدليل على أن لها سماوات وأرضاً قوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ [الزمر: ٧٤]. ولأنه لا بد لأهل الجنة مما يقلهم ويظلهم إما سماء يخلقها الله أو يظلهم العرش، وكل ما أظلك فهو سماء.

قوله: (**وقيل: المراد المبالغة في التبعيد**).

هذا الوجه ذكره جار الله أيضاً، وقال: وإن تكون عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع كقول العرب: (ما دام نعار، وما أقام ثبير، وما لاح كوكب) وغير ذلك من كلمات التأبيد، وهذا أجود مما ذكره المصنف من قوله: (**وليس من حق المثل المضروب..**) إلى آخره، ومن استشهاده بالآية، فإن ذلك من قبيل التشبيه وهو غير ما نحن فيه.

قوله: (**وأما الاستثناء فهو من أول الوقت لا من آخره**).

فيه نظر وأجود منه ما ذكره الزمخشري رحمه الله (فالقول ما قالت حذام)، وهو أنه استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب

ومنها قوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٩] **نقضه بقوله:** ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: ٣٠] **فذكر في الأولى أن خلق السماء بعد خلق الأرض وفي الثانية أن خلق الأرض بعد خلق السماء.**

والجواب: إنما قال دحاها ولم يقل خلقها، وعندنا أنه خلق الأرض قبل أن يخلق السماء، ثم دحا الأرض أي بسطها بعد خلق السماء.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [الفتح: ١٤] **وقوله:** ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ١١٦] **نقضها بقوله:** ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣].

والجواب: إنما أراد بقوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ **المبالغة في وصف اقتداره على المغفرة والتعذيب، وأنه يمكنه ذلك.**

وبعد: فالآية مجملة لم يذكر فيها من الذي يشاء له المغفرة وبيانها/٣٤٦/ في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ..﴾ [النساء: ٣١] **الآية، وقوله:** ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ **معناه مع التوبة، وقوله:** ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ **معناه لا يغفره تفضلاً.**

ومنها: أنه وصف كيد الشيطان بالضعف في آية، ووصفه في غيرها بالاستحواذ والغلبة على أكثر الناس.

النار وحده بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو أغلظ منها كلها، وهو سخط الله عليهم وكسعه لهم وإهانته إياهم، وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعاً وهو رضوان الله كما قال: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢]. ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو.

قوله: (**إنما أراد بقوله:** ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ **المبالغة**)...إلخ.

عن الحسن: يغفر لمن يشاء بالتوبة، ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين، ويعذب من يشاء، ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب.



والجواب: أن المراد بالضعف أنه لا يقدر إلا على الوسوسة والدعاء، وذلك يرجع إلى اختيار من يتبعه.

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الكهف:٥٧]، ثم وصفهم بأنهم ما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم، فنفى الفقه وأثبت العلم.

وعن عطاء[1]: يغفر لمن يتوب إليه، ويعذب من لقيه ظالماً.

قوله: (**والجواب: أن المراد بالضعف**)... إلى آخره.

كلام لا بأس به إلا أنه لا غنية عن بيان معنى الآيتين ليعرف عدم التناقض، فإن الذي ذكره المصنف لا يكفي في دفعه بل فيه ما يشبه أن يكون تقريراً له لأنه قرر ضعف كيده مع وصفه بالاستحواذ والغلبة في الآية الأخرى، ونحن نقول قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء:٧٦] ترغيب للمؤمنين وتشجيع لهم بأن أخبرهم أنهم إنما يقاتلون في سبيل الله فهو وليهم وناصرهم، وأعداؤهم يقاتلون في سبيل الشيطان فلا ولي لهم إلا هو، وكيد الشيطان للمؤمنين بالنظر إلى كيد الله للكافرين أضعف شيء وأهونه.

قوله: (**استحوذ عليهم الشيطان**).

المعنى فيه: أنه ملكهم بطاعتهم له في كل ما يريده منهم حتى صاروا باختيارهم رغبة له وحرباً، وهو من حاذ الحمار العانة، إذا جمعها وساقها غالباً لها، ومنه الأحوذي، وأنت إذا تأملت معنى الآيتين عرفت عدم التناقض فيهما.

قوله: (**ومنها: قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾**)... إلى آخره.

اعلم أن دعوى التناقض في هاتين الآيتين لا معنى له لعدم ظهوره فيهما، والجواب الذي ذكره لا بأس به، والمعتمد عليه أن ذكر الأكنة والوقر مثل في نبوِّ قلوبهم وآذانهم عن القبول

---

(١) ـ عطاء بن السائب الثقفي الكوفي، عداده في الشيعة الخلص، ووثّقه أحمد والنسائي والعجلي وحماد بن زيد، قالوا: فمن سمع منه قبل الإختلاط فهو صحيح، توفي سنة (١٣٦ هـ)، تمت.

والجواب: أنا قلمنا أن الله تعالى لا يصح أن يمنعهم من الفقه؛ لأن الله لا يكلف مالا يعلم، ولو سلمنا انتفاء العلم عنهم، فللثبت هو طريقه، ودلالته أي من بعد ما جاءتهم الأدلة الواضحة، وهذا هو اللائق؛ لأن الذي يأتيهم من جهة الله هو الدليل لا العلم، وقد سمى طريق الشيء باسمه كما سمى الكتابة والكلام علماً لما كانا يدلان عليه، على أن قوله: ﴿ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ ﴾ [يونس:٩٣] مجمل لم يبين فيه بماذا جاءهم.

ومنها قوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ [محمد:٣٦] مع قوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾ [الدخان:٣٨].

والجواب: يجوز أن يكون وصفها باللعب تشبيهاً بسرعة زوالها، وانقطاعها، ويجوز أن يكون المراد أن الاقتصار على الحياة الدنيا لعبٌ ولهو لا يفيد.

وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾ أي ما خلقناهما للاقتصار على الدنيا ولا عبثاً.

واعتقاد الصحة، وأسنده تعالى إلى ذاته بقوله: ﴿ جَعَلْنَا ﴾ للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم كأنهم مجبولون عليه، أو أنه حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم: ﴿ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ ﴾ [فصلت:٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ ﴾ [الجاثية:١٧]. أي: ما وقع منهم اختلاف في دينهم وتشعب إلا من بعد ما قرؤا التوراة وكسبوا العلم بدين الحق، ولزمهم الثبات عليه، وعلموا أن الاختلاف فيه تفرق عنه.

وقيل: هو العلم بمحمد واختلاف أهل الكتاب في صفته ونعته، وأنه هو أوليس به بعدما جاءهم العلم والبيان أنه هو.

قوله: (**يجوز أن يكون وصفها باللعب**)... إلى آخره.

المعتمد عليه أن المراد بقوله: ﴿ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾[الأنعام:٣٢] أن أعمال الدنيا لعب ولهو وأشتغال بما لا يعني ولا تعقب منفعة كما تعقب أعمال الآخرة المنافع العظيمة.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾[الأنعام:٣٢] ،دليل على أن ما سوى أعمال المتقين لعب ولهو.



وعلى الجملة فاللعب المثبت مضاف إلى أفعل العباد، والمنفي مضاف إلى أفعاله تعالى.

ومنها قوله: ﴿وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾[آل عمران:١٣] **نقضه بقوله:** ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا﴾ [الأنفال:٤٤].

والجواب: أنه لا تنافي؛ لأن المشركين كانوا ثلاثة أمثالهم، فقللهم حتى رأوهم مثليهم وهم ثلاثة أمثالهم في الحقيقة.

ومنها قوله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾[المرسلات:٣٥] **نقضه بقوله:** ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[الزمر:٣١] **وقوله:** ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل:١١١].

ومعنى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ أي: عابثين نفياً للعب في خلقهن وأنه لم يكن إلا لوجه الحكمة.

قوله: (**والجواب: أنه لا تنافي**)... إلى آخره.

اعلم أن قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ قريء بـ(ياء) الغيبة، و(تاء) الخطاب، فعلى قراءة (تاء) الخطاب يكون المعنى ترون يا مشركون المؤمنين مثلي عدد المؤمنين، ويكون المراد بالخطاب من حضر الوقعة من مشركي مكة.

فإذا قيل: هو مناقض لقوله في سورة الأنفال: ﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ﴾.

أجيب: بأنهم قللوا أولاً في أعينهم ليجترؤا عليهم فلما لاقوهم كثروا في أعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالين مختلفين، وعلى قراءة الغيبة يكون المعنى يرى الكافرون المسلمين مثلي الكافرين كثرهم في أعينهم ليهابوهم، وكان ذلك مدداً من الله كما أمدهم بالملائكة وكان هذا في الانتهاء، وفي الابتداء قللهم في أعين المشركين ليلاقوهم كما تقدم.

وقيل: يرى الكافرون المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفاً وعشرين.

وقيل: المسلمون يرون المشركين مثلي المسلمين ستمائة وسته وعشرين، وكانوا ثلاثة أمثالهم على ما قرر الله عليهم أمرهم من وجوب مقاومة الواحد لاثنين لئلا يقول المؤمنون قتال هؤلاء غير واجب علينا فينقلبوا وكانوا ثلاثة أمثالهم.

والجواب: يجوز أن يكون المواقف متغايرة، ينطقون في بعضها دون بعض ويجوز أن يكون المراد بقوله لا ينطقون، أي لا حجة لهم ولا عذر، فأخبر عن ذلك بنفي الكلام راساً؛ لأنه لما كان الاعتذار بالنطق اقام فقد العذر مقام فقد النطق كما يقال: ليس لفلان بعد هذه الحجة كلام، أي ليس يجد ما يقابلها، ويقال: فلان لا يستطيع في هذه الحادثة كلام، أي ليس له حجة. قال الشاعر:

فلـو أن قـومي أنطقتني رماحهم ... نطقت ولكن الرماح أجرت

أي لأخبرت بمدحهم وحالهم.

ومنها قوله: ﴿فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾[القصص:٦٦] **نقضه بقوله:** ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات:٢٧].

والجواب: يجوز أن تختلف المواقف ويجوز أن يكون المراد فهم لا يتساءلون عما أجابوا به الرسل، أي لم يجيبوا الرسل فيسألوا عنه كما يدل عليه سياق الكلام قوله: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ **أي عن أفعالهم وليس إذا لم يتساءلوا عن شيء يجب أن لا يتساءلوا عن غيره.**

قوله: (**يجوز أن تكون المواقف متغايرة**)... إلى آخره. هذا قطع به المفسرون فقالوا: القيامة مواقف ففي بعضها يختصمون ويتكلمون، وفي بعضها يختم على أفواههم.

قال جار الله: أو جعل نطقهم كلا نطق لأنه لا ينفع ولا يسمع.

قوله: (**وقال الشاعر: فلو أن قومي** ....)

البيت قائله عمرو بن معدي كرب الزبيدي من أبيات أولها:ـ

ولما رأيت الخيل زواراً كأنها ... جداول زرع أرسلت فاستطرت

ومعنى (أجرت) سدت مكان الجرة وهو الحلق كما إذا غص البعير بجرته فإنه لا يقدر على الرغاء. وقيل: من أجررت لسان الفصيل إذا شققته لئلا يرتضع، والمجرور المحلول لسانه من الفصلان ومعنى البيت: أن قومه لو كانوا ممن يقاتل ويبلى البلاء الحسن ذكر ذلك وفخر به، ولكنهم أسكتوه وقطعوا لسانه باعتيادهم الفرار.

ومنها قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[البقرة:٩٥] **نقضه بقوله:** ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف:٧٧].

والجواب: المراد لن يتمنوا الرجوع إلى الآخرة، وإنما عبر عنه بالموت لأنه لا بد منه.

يوضحه سياق الآية في قوله: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ **إلى قوله:** ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ﴾[البقرة:٩٤] **أي فتمنوا الرجوع إلى الدار الآخرة، فيكون قولهم: ليقض علينا ربك هرباً من دار الآخرة، فيكون مؤكداً للآية لا ناقضاً لها. على أن قوله:** ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ﴾[الجمعة:٨] **يدل على أن الموت الذي لا يتمنونه أبداً هو موت الدنيا؛ لأنه عقبه بقوله:** ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ ..﴾ **الآية.**

ومنها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦] **نقضه بقوله:** ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٨، ١١٩]، **فبين أنه خلقهم للخلاف.**

والجواب: الإشارة في قوله: ﴿وَلِذَٰلِكَ﴾ **عائدة إلى قوله:** ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ **أي وللرحمة خلقهم؛ لأنه أقرب المذكورين،**

قوله: (**ويجوز أن يكون المراد فهم لا يتسائلون عما أجابوا به الرسل**)... إلى آخره.

تحقيق هذا الوجه وهو المعتمد أن المعنى لا يتسألون أي لا يسأل بعضهم بعضاً في شأن الأنباء التي عميت عليهم في قوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنبَاءُ﴾، أي: فصارت الأنباء كالعمى عليهم جميعاً لا يهتدي إليهم فلا يسأل بعضهم بعضاً في شأنها كما يتسائل الناس في المشكلات لأنهم مستوون في عمى الأنباء عليهم والعجز عن الجواب، والمراد بالنبأ الخبر عما أجاب به المرسل إليه رسوله.

قال جار الله: وإذا كان الأنبياء يتعتعون في الجواب عن مثل هذا السؤال، ويفوضون الأمر إلى علم الله بدليل ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ الآية [المائدة:١٠٩]، فما ظنك بالضلال من أممهم، ومعنى ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾: يسأل بعضهم بعضاً عن أحواله وأعماله وما استوجب به نيل ما عند الله.

قوله: (**أي: وللرحمة خلقهم**). قال جار الله: الإشارة إلى ما دل عليه الكلام الأول وتضمنه المعنى أي: ولذلك من التمكين والاختيار الذي كان عليه الاختلاف خلقهم ليثيب مختار

ولا يصح أيضاً رجوعها إلى قوله: مختلفين؛ لأنه جمع ولفظ ذلك مفرد

الحق بحسن اختياره ويعاقب مختار الباطل بسوء اختياره.

ولقائل أن يقول: على كل من الوجهين المذكورين لا يندفع التناقض الذي قصد المعترض لأن الحاصل أنه ذكر هنا أنه خلقهم لغيرما ذكر في آية الذاريات أنه خلقهم له وهو العبادة، سواء كان الاختلاف أو الرحمة أو التمكين.

والجواب: أما لو ثبت أنه خلقهم للاختلاف فلا كلام في التنافي وعدم التلاؤم بين الآيتين، وأما إذا كان للرحمة فخلقهم للعبادة لا ينافيه لأن خلقهم لعبادته من رحمته التي تقتضي-إرادة الخير لهم، وكذلك تمكينهم وتخييرهم بحيث يصيرون متمكنين مما يرفعهم الدرجات العاليات، والله أعلم.

قوله: **(لأنه جمع ولفظ ذلك مفرد)**.

هذا كلام ركيك لا ينبغي صدوره ممن له ذوق سليم فإن الإشارة عندهم إلى الاختلاف لا إلى لفظ الجمع كما أنه جعل الإشارة إلى الرحمة لا إلى لفظ الموصول فيمن رحم.



فصل

وأما الكلام على من يدعي الطعن من جهة التكرار فهم يدعون التكرار من جهة القصص ومن جهة غيرها. أما ما كان من جهة القصص ففيه فوائد كثيرة.

منها: أن الله أنزل قصص من تقدم تسلية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه رضي الله عنهم وإخبارا لهم بما كان الأنبياء يكابدون من الكفرة من الرد والتكذيب والقتل ونحو ذلك، فلم يمنعهم ذلك من المضي على الحق فينزل عليهم في كل حال ما يسليهم به، ولا يكون ذلك معيباً عند الفصحاء، ألا ترى أن الشاعر يكرر مفاخره في شعره وكلامه ويكرر المدح والهجاء، وكذلك أهل الوعظ والكُتاب يكررون المعنى في عبارات مختلفة.

ومنها: أنه يرد في كل قصة فائدة مستجلة وعبارة بديعة تضمن غير ما تضمنته العبارة الاولى.

ومنها: أن الله تعالى لما تحدى العرب بالإتيان بمثله جاز أن يتوهم متوهم أو يظن أن اللفظ المتحدى بمثله مقدور وغيره ليس بمقدور، بل هو مستحيل، فلا يعقل التحدي؛ لأن التحدي إنما يصح بما هو مقدور في نفسه، ألا ترى أنه لا يمكن التحدي بالجمع بين الضدين، فالله تعالى كرر القصص بألفاظ أخر ونظم غير الأول ليعرف أن الإتيان بمثله غير مستحيل، وإنما العجز راجع إلى المتحدِّين فقط.

(**فصل: وأما الكلام على من يدعي الطعن من جهة التكرار**).

قوله: (**فينزل عليهم في كل حال ما يسليهم به**).

هو كما ذكره مع التسلية يقع بذلك تثبيت لهم وتسكين لدهشتهم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾[هود:١٢٠].

قوله: (**فذلك يأتي على وجوه: منها: أن يراد بلفظ الأول إلى قوله:ومنها: أن يكون المعنى معنى لفظ الأول**).

فيه نظر لأنه قسم التكرار بإعادة اللفظ بعينه إلى أقسام:ـ

أحدها: هو بعينه وهو قوله: (**منها أن يرد بلفظ الأول**).

وأما التكرار بإعادة اللفظ بعينه نحو ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾[التكاثر:٣]، فذلك يأتي على وجوه، منها: أن يرد بلفظ الأول فيكون اتساعاً وتأكيداً، وتفخيماً للشأن، وقد جرت عادة العرب بذلك ولا يعيب ذلك إلا جاهل باللغة.

ومنها: أن يكون المعنى بغير لفظ الأول نحو: آمرك بالوفاء وأنهاك عن الغدر، فالمعنى واحد، واللفظ مختلف، وهذا النوع مستحسن عند أهل الفصاحة يستعملونه لتظهر بلاغة اللفظ، فإن البلاغة لا تظهر في اللفظ الواحد/٣٤٧/ وإنما تظهر ببسط الكلام وتحسينه.

ومنها: أن يذكر نعماً وأسباباً ويكرر اللفظ عند ذكر كل واحد منها نحو قولك لمن أنعمت عليه، ألم أفعل لك كذا، أليس ذلك نعمة ونحو ذلك، ومن هذا القبيل قوله: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ عند ذكر كل نعمة تأكيداً لنعمه على الثقلين، وبياناً لكونه لا يمكن إنكار شيء منها، ولا التكذيب.

والثاني: غيره وهو قوله: (**ومنها أن يكون المعنى بغير لفظ الأول**).

والثالث: هو نفسه لكن مع تنبيه على موجب الإعادة.

والرابع: كذلك وهذا تقسيم فاسد وكان اللائق أن يقول: وأما التكرار في غير القصص فقد يكون بإعادة المعنى بلفظ غير الأول وهو حسن عند أهل الفصاحة، وقد يكون بإعادة نفس اللفظ إما لكذا أو لكذا.

قوله: (**اتساعاً وتأكيداً وتفخيماً للشأن**).

يعني: اتساعاً في الكلام وتأكيداً للمعنى المراد وتفخيماً لذلك الشأن الذي سيق له الحديث.

قوله: (**فإن البلاغة لا تظهر في اللفظ الواحد**).

إن قصد اللفظ المفرد فصحيح، لكن نحو (آمرك بالوفاء) ليس كذلك، بل هو كلام تام، وإن قصد باللفظ الواحد الجملة الواحدة الكاملة فلا نسلم ما ذكره بل تظهر البلاغة فيها، ولعله أراد لا تظهر كل الظهور، ولا تتضح كل الإتضاح.

قوله: (**ومن هذا القبيل قوله: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾**).

ومنه أيضاً ما يرد على منوال الزجر نحو ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ أو يرد مورد الاحتجاج نحو ﴿ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ﴾.

وبالجملة فلو وجدت العرب في ذلك طعناً لطعنوا به، فقد كانوا أعرف بالفصاحة.

فهو كما ذكره قال ابن قتيبة[1]: لما عدد الله في هذه السورة نعماءه وذكر عبادة آلاءه، ونبههم على قدرته جعل بين كل نعمتين ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ ليفهم النعم ويقررهم بها، كما يقول الرجل: لم أسكنك منزلاً أفتنكر هذا؟ ألم أعطك مالاً أفتنكر هذا؟ ألم أنصرك على عدوك أفتنكر هذا؟

قوله: (**ومنها: أيضاً ما يرد على منوال الزجر نحو: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾**).

المنوال الخشب الذي يلف عليه الحائك الثوب، ويقال للقوم إذا استوت أخلاقهم: هم على منوال واحد، ورموا على منوال واحد، أي رشق واحد.

وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ على تكراره أراد به المكذبين بيوم الفصل، فيكون تكرار فائدته توكيد الوعيد والتخويف.

وقيل: يرجع في كل آية إلى ما قبله، ففي الأولى أراد المكذبين بيوم الفصل، وفي الثانية أراد المكذبين بإهلاك الأولين، وعلى هذا فقس، وحينئذ فلا يكون تكراراً.

---

(١) ـ عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد، من أئمة الأدب ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد (٢١٣هـ) وسكن الكوفة ثم ولي قضاء الدينور مدة فنسب إليها، وتوفي ببغداد (٢٧٦هـ) من كتبه (تأويل مختلف الحديث ط، وأدب الكاتب ط، والمعارف ط)، (أعلام: ج/٤/ص/١٣٦).

فصل

وأما الكلام على الطاعنين بالكذب فيه والفساد فقد تعلقوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران:٨٣]، قالوا: وهذا كذب؛ لأنه ليس كل الناس مسلماً.

والجواب: الإسلام اللغوي الذي هو الإنقياد والخضوع، يوضحه قوله: ﴿طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ والإسلام الشرعي لا يكون كرهاً.

ومنها قوله: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ﴾ [الأنعام:١٠٨]، أخبر أن الشيطان زين لهم أعمالهم، فكيف يفعل الحكيم كفعل الشيطان؟

والجواب: المراد عملهم الذي أمرهم به زينه لهم بالوعد والترغيب كما قال: ﴿حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ .. الآية﴾ [الحجرات:٧].

(**فصل: وأما الكلام على الطاعنين بدعوى الكذب فيه والفساد**).

قوله: (**المراد الإسلام اللغوي**). يعني: وهو الإستسلام لأمره، وعدم الإمتناع عن حكمه، وهذا يبقى اللفظ على عمومه، ومن المفسرين من حمله على المعنى الشرعي.

وقال: (طوعاً) بالنظر في الأدلة والإنصاف من نفسه، (وكرهاً) بالسيف وبمعاينة ما يلجئ إلى الإسلام كنتق الجبل على بني إسرائيل، وإدراك الغرق لفرعون والإشفا على الموت ﴿فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ﴾ [غافر:٨٤].

قلت: وعلى هذا التفسير يكون لفظ العموم ليس على ظاهره، فمن المكلفين من لم يؤمن طوعاً ولا كرهاً، لكن ليس هذا يستلزم الكذب كما وهم الطاعنون، لأن استعمال اللفظ العام في بعض مدلولاته أمر سائغ وشائع واسع في اللغة ويعتمد في المقصود على القرينة.

قوله: (**والإسلام الشرعي لا يكون كرهاً**). يقال: ليس وقوعه كرهاً يمنع من تسميته إسلاماً، وإنما يعتبر عدم الإكراه في كونه مقبولاً مرضياً.

قوله: (**ومنها قوله**: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا..﴾)... إلى آخره. هذه من شبههم في دعوى الفساد فيه،

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[الإسراء:٤٤]، قالوا: ومعلوم أن الجاحدين والجمادات لا يسبحون بحمده والبهائم.

والجواب: أن التسبيح يستعمل في تبعيد ما لا ينبغي والتنزيه عنه كما قال امرئ القيس: (سبحان من علقمة الفاجر) أي بعداً وتنزيهاً، والمعنى أنه لا شيء إلا وهو ناطق بتسبيحه نطق دلالة لا نطق مقالة، ولهذا قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ أي لا تفكرون وتدبرون، ولم يقل: لا تسمعون تسبيحهم، وقيل: المعنى وإن من شيء إلاّ يسبح لأجله.

لكن يقال: وما معنى دلالتها على أن القرآن فيه فساد؟ إن كان المراد أنها تدل على أن الله يزين للعباد أعمالهم القبيحة فليس هذا فساداً في القرآن بل دليلاً على أن الله تعالى يفعل ما يقع به الفساد من التزيين، ولعل مرادهم أن ذكر مثل هذا في القرآن يقع به فساد لأن العصاة إذا سمعوه استأنسوا به، وانشرحت قلوبهم بفهم تزيين الله أعمالهم.

قوله: (**المراد عملهم الذي أمرهم به**). هذا أحد تأويلاتها، وقيل: المعنى خليناهم وشأنهم ولم نكفهم حتى حسن عندهم سوء عملهم، أو يكون المعنى أمهلنا الشيطان حتى زين لهم.

قوله: (**والجواب: أن التسبيح يستعمل**)... إلى آخره. هذا كلام المحققين أن التسبيح في الآية مجازاً يراد به التنزيه بلسان الحال وشهادة الاستدلال.

قالوا: ولا يحمل على المقال لأنه لا يصح من غير حي ولو جوزنا في غير الحي أن يكون قادراً عالماً متكلماً لم نجد دليلاً على أن الله حي.

قال الرازي: وهذا كفر.

وقيل: بل تسبيح قولاً وهو باق مستمر.

وقيل: كانت الجمادات أول ما خلقها الله ناطقة مسبحة. عن وهب[1]: ما من شيء إلا وقد كان يسبح الله ثلاثمائة سنة.

---

(١) ـ وهب بن منبه الصنعاني الذماري أبو عبدالله، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين لا سيما الإسرائيليات، يعد من التابعين، أصله من أبناء الفرس الذي بعث بهم كسرى إلى اليمن، وأمه من حمير، ولد بصنعاء (٣٤)، وتوفي بها (١١٤هـ) وولاه عمر بن عبدالعزيز قضاءها (أعلام: ج/٨/ص/١٢٥).

وقريب من هذا الجواب عن قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَٰوَاتِ..﴾ الآية [الرعد:١٥]، أي يخضع ولا يمتنع عما يفعل الله فيه

وقال ابن الجوزي[1]: اختلف في تسبيح غير العقلاء من قال إنه نطق.

فقال إبراهيم النخعي: هو عام في كل شيء حتى الثوب والطعام وصرير الباب.

وقال عكرمة[2]: هو عام في كل نام من شجر ونبات الشجرة تسبح والاسطوانة تسبح.

وقال قوم: كل شيء لم يغير عن حاله فهو يسبح فإذا غير انقطع تسبيحه.

قوله: (**أي يخضع ولا يمتنع عما يفعل فيه**). هذا أحد القولين، وهو أن المراد أن كل من في السماوات والأرض تنقاد وتخضع لما أراده الله فيه، ولا تقدر أن تمتنع، ومعنى طوعاً وكرهاً على هذا أن بعض ما يريد الله إحداثه قد يكون مما يميل إليه طبعه فيحبه، وقد يكون مما ينفر عنه كالمرض والموت والهرم مع عدم القدرة على المدافعة.

القول الثاني: أن المراد وضع الجبهة على الأرض.

وعلى هذا ففي (من) قولان:ـ

أحدهما: أنه عموم يراد به الخصوص فبعض الساجدين يسجد طوعاً وهم المؤمنون من الملائكة وغيرهم وبعضهم يسجد كرهاً وهم المنافقون.

وثانيهما: أنه على عمومه وفيه وجهان:ـ

---

(١)ـ عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي أبو الفرج، علامة عصره في التاريخ والحديث كثير التصانيف، مولده ببغداد (٥٠٨هـ) ووفاته بها (٥٦٧هـ)، ونسبته إلى مشرعة الجوز من محالها، له نحو ثلاثمائة مصنف، (أعلام: ج/٣/ص/٣١٦).

(٢)ـ أبو عبدالله عكرمة بن عبدالله البربري، مولى ابن عباس، أصله من البربر، وهب لابن عباس فاجتهد في تعليمه القرآن والسنة، حدَّث عن: ابن عباس، وعلي، وابن عمر، وأبي سعيد، وأبي هريرة، والحسن بن علي، وعائشة، وغيرهم، وهو أحد فقهاء المدينة وتابعيها، قال له ابن عباس: افت الناس. وقيل لسعيد بن جبير: هل أحد أعلم منك؟ قال: عكرمة. وقد تكلم فيه بعضهم، ولم يسمع؛ لأن عكرمة احتج به أهل الأسانيد والسنن، ومات ابن عباس وهو على الرق، فباعه علي بن عبدالله بن عباس من خالد بن يزيد بأربعة آلاف. وقال له عكرمة: ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف. فاستقال البيع ورده وأعتقه، توفي سنة ١٠٧هـ. (مقدمة الأزهار، تهذيب التهذيب).



كما قال الشاعر:

بجمـــعٍ تَصـــلّ البُلـــق في حجراتـــه ... تـــرى الأكـــم فيهـــا ســـجداً للحـــوافر

أي لا يمتنع الآكام من سلوكها عليها.

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾[آل عمران:٥٤]، **وقال:** ﴿ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾[القلم:٤٥]، **وقال:** ﴿ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ [النساء:١٤٢]، **وقال:** ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾[البقرة:١٥]، **وقال:** ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [الشورى:٤٠]، **قالوا: فكيف يجوز من الحكيم أن يفعل هذه القبائح التي هي المكر والخديعة ونحوها؟**

والجواب: أن هذا مجاز من باب تسمية الشيء باسم ما يقابله، كما قال تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ ﴾[البقرة:١٩٤] **وكما قال:** ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[التوبة:٦٧] .

الأول: أنه خبر في معنى الأمر بمعنى أنه يجب على كل من في السموات والأرض أن يسجد لله طائعاً أو كارهاً وهو حيث يشق عليه السجود لمرض أو أمر شاغل.

والثاني: أن المراد أن في خلق من في السموات والأرض وتصويرهم ما يدل على وجوب السجود لله طوعاً وكرهاً.

قوله في البيت: (**بجمع تصل البلق في حجراته ... ترى الأكم فيها سجداً للحوافر**).

أراد بالجمع الجيش، (والبلق) نوع من جنس الخيل، قال في (الضياء): البلق كل لون خالطه بياض (وتصل) بفتح التاء الفوقانية المثناة، وكسر الصاد المهملة، وتضعيف اللام، ومعنى الصليل صوت لأجواف الخيل عند العطش، (والحجرات) جمع حجرة وأصلها حظيرة الإبل والغنم، وحجرة الدار معروفة، (والأكم) أصله الأُكُم بضم الكاف مخفف وهو جمع آكام، وآكام جمع أكم، وأكم جمع أكمه وهي معروفة.

قوله: (**قالوا: فكيف يجوز من الحكيم أن يفعل هذه القبائح**).

اعلم: أنه لا ينبغي أن تورد مثل هذه الآيات في معرض الطعن في القرآن وإنما ينبغي إيرادها في عرض الطعن في العدل والحكمة كما مضى.

وقل عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلــــن أحـــد علينـــا فنجهــل فــوق جهــل الجاهلينــا

فسمى الجزاء على الجهل جهلاً، وقل آخر:

فـإن الـذي أصـبحتم تحلبونهـا دم غـير أن اللـون لـيس بأشـقرا

فسمى اللبن دماً لما كان جزاء ٣٤٩/ على الدم أي من إبل الدية.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾[التين:١] ونحو ذلك قالوا: فأقسم الله بالأشياء الخسيسة.

والجواب: أن القسم قد يكون لتحقيق الأمر المحلوف عليه.

وقد يكون لتعظيم المحلوف به، وكلا القَسَمين داخل في كلام الله تعالى، وليس شيء من خلق الله بخسيس.

قوله: (**قالوا: فأقسم الله بالأشياء الخسيسة**). كان الأحسن أن يقول: فتضمن القرآن القسم بهذه الأشياء لأن ذلك في معرض القدح فيه ودعوى انطوائه على الفساد.

قوله: (**قد يكون لتحقيق الأمر المحلوف عليه**).

يعني: وإن لم يكن المقسم به عظيماً عند المقسم، ومن هذا القبيل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أفلح وأبيه إن صدق»[1] لمن سأله عن الفرائض، فلما علمه إياها أقسم لا زاد عليها ولا نقص، فما قصد صلى الله عليه وآله وسلم إلا تأكيد صدق الخبر وتحقيقه لا تعظيم أبيه فإنه كان كافراً.

قوله: (**وليس شيء من خلق الله بخسيس**)

ليس على عمومه فإن أشياء من المخلوقات تلحقها الخسة إما بأصل الخلقة كالكلب والخنزير ونحوهما، وإما لأمر مكتسب كالكافر ونحوه، لكن أما (التين والزيتون) فقد قال جار الله: أقسم الله بهما لأنهما عجيبان من بين أصناف الأشجار المثمرة.

---

(١) ـ هو بعض حديث عن أنس قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله: كم فرض الله على عباده من الصلوات؟ قال: «افترض الله على عباده صلوات خمساً» فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أفلح وأبيه إن صدق»، وفي رواية الترمذي «إن صدق ليدخلن الجنة» أخرجه مسلم والترمذي. اهـ

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[الأعراف:١١]، قالوا: فظاهرها أنه أسجد الملائكة لآدم بعد خلقنا وهو كذب.

والجواب: أن المراد بقوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ آدم عليه السلام، ومن عادة العرب إضافة أحوال الآباء إلى الأولاد، فيقال: أنتم فعلتم، أي آباؤكم كما يقال لمتأخري بني العباس: أنتم قتلتم أهل البيت، أي آباؤكم وأشعارهم وافتخارهم مشحون بهذا، يقول قائلهم: فعلنا، أي آباؤنا، فقد قيل: إن (ثم) هنا بمعنى (الواو) ومثلها في قوله: ﴿ثم الله شهيد﴾ والواو لا تقتضي الترتيب.

وروي أنه أهدي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم طبق من تين فأكل منه وقال لأصحابه: «كلوا فلو قلت إن فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذه»[1].

ومر معاذ[2] بشجرة الزيتون وأخذ منها قضيباً فاستاك به وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «نعم السواك الزيتون من الشجرة المباركة»[3].

قوله: (**فيقال: أنتم فعلتم أي آباؤكم**). من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ﴾ [آل عمران:١٨٣] فإن القائلين والذين جاءهم الرسل هم آباؤهم لا هم، وإذا حمل قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ على ظاهره فالمعنى ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة.

قوله: (**فقد قيل: إن ثم هنا بمعنى الواو**).

هذا لا يوجه به الكلام إلا من ضاق عطنه، وإتيان (ثم) بمعنى (الواو) غير مشهور وقوله: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يونس:٤٦]، توجه بأن المراد مقتضى الشهادة وهو العقاب، وهو متأخر عن مرجعهم إليه، أو يراد ثم الله مؤد شهادته.

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/١٠/رقم/٢٨٣٠٧) بلفظ: «كلوا التين فلو قلت: إن فاكهة نزلت في الجنة بلا عجم لقلت هي التين».

(٢) ـ معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبدالرحمن، من أعيان الصحابة، شهد بدراً وما بعدها، وكان إليه المنتهى في العلم بالأحكام والقرآن، مات بالشام سنة ثمان عشرة، تمت تقريب.

(٣) ـ هو في كنز العمال (ج/٩/رقم/٢٦٢٢٨) بلفظ: «نعم السواك الزيتون من شجرة مباركة يطيب الفم».

ومنها أن الله جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، قالوا: وكان اللائق بالحكمة أن يجعل الكل محكماً.

والجواب: أنه تعالى جعله كذلك لوجوه: أحدها أن يكون التكليف أشق، فيكون الثواب عليه أكثر.

وثانيها: أن يكون ذلك حثاً على النظر وصارفاً عن التقليد من حيث لو جعل الكل محكماً لاكتفى الناس بظاهره فتركوا أصول التوحيد والعدل والنظر فيها.

وثالثها: أنه تعالى أراد أن يفعله في أعلى درجات الفصاحة، ولا يتم ذلك إلا بأن يسلك فيه طريقة العرب من التجوز والاستعارة والتشبيه والكناية

قوله: (**ومنها: أن الله جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً**).

المحكم: ما أحكمت عبارته بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، وقيل: ما وافق الدليل القاطع، والمتشابه ما خالفه، مثال المحكم: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام:١٠٣]، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى:١١]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ [الأعراف:٢٨]. ومثال المتشابه: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة:٢٣]، ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه:٥]، ﴿ أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا ﴾ [الإسراء:١٦] ولقد أحسن المصنف فيما أتى به من الوجوه المقتضية لحسن ورود المتشابه في القرآن.

قال جار الله: ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح واستخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد ألا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد فكر وراجع نفسه وغيّره ففتح الله عليه، وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه.

قوله: (**من التجوز والاستعارة والتشبيه والكناية**).

يعني: لأن الذي يعرض من التشابه بسبب سلوك هذه المسالك ولو أتى بالكلام على حقيقته لم يعرض فيه اشتباه، وعده للتشبيه من الأسباب في التشابه فيه نظر لأنه من قبيل



ليكون أدخل في الإعجاز والملاحة؛ لأنه يكون بالاشتباه يحتمل أكثر من معنى واحد وذلك لا محالة مما يزيد اللفظ حسناً.

ورابعها: أن يمتحن به عباده في باب الاعتقاد وسائر التكاليف ليتميز المخلص من المرتاب والمحقق ممن في قلبه زيغ.

استعمال الحقائق لا المجازات، مثال التشبيه: (زيد كالأسد). والاستعارة مبنية عليه لكنها من قبيل المجاز وهي أن يطوى ذكر المشبه ووجه التشبيه وأداته وتقتصر على الإتيان بالمشبه به نحو: (رأيت أسداً) وأنت تريد الرجل الشجاع، والتجوز ظاهر وهو الإتيان بالمجاز والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والكناية التعبير عن الشيء بلوازمه كقولهم في الكناية: (طويل نجاد السيف)، وعن الكريم: (كثير رماد القدر).

قوله: (**والملاحة**)

يقال: ملح الشيء بملح ملحاً وملاحة وملوحة أي حسن فهو مليح، ومُلاح بالتخفيف.

قوله: (**لأنه يكون بالاشتباه يحتمل أكثر من معنى واحد**).

هذا يتفق في بعض المتشابه أنه يحتمل معاني متعددة أو معنيين كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فإنه يحتمل نظر العين ويكون المعنى إلى ثوابه ونظر الانتظار.

القول في سائر معجزاته عليه السلام

هي أكثر من أن تحصى، وقد روى الحاكم أن له ألف معجزة.

واعلم أن أكثرها متواتر ضروري لمن عرف السير وفحص عن الأخبار، فلا يقدح في ذلك كون غير أهل السير لا يعرفونها ضرورة، ونحن نذكر اليسير من معجزاته على جهة الإجمال والإشارة.

(القول في سائر معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم)

قوله: **(وقد روى الحاكم أن له ألف معجزة)**.

قيل [الإمام يحيى]: وذكر محمود بن الملاحمي والإمام يحيى عليه السلام أن له صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة آلاف معجزة، وأرادوا بذلك ما ظهر له وعلى يديه من حد الطفولة بل من حال الحمل به ثم إلى أن بُعث ثم إلى أن توفي.

قوله: **(واعلم أن أكثرها متواتر ضروري)**... إلى آخره.

هذا ما ذهب إليه الشيخ أبو القاسم البلخي فإنه ذهب إلى تواتر كثير من المعجزات غير القرآن كمجيء الشجرة تخد الأرض، وتسبيح الحصى في كفه، وانفجار الماء، وحنين الجذع، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وكلام الذراع المسموم، وكلام الذئب، ورد الشمس عن غروبها لما خشي فوت صلاة العصر، وحديث الإستسقاء، والمعراج، والإخبار بالغيوب وانقضاض الكوكب، فقال: هذه متواترة لكن لا على حد تواتر القرآن.

وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم: لم يتواتر من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم سوى القرآن وإلا لما أنكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم، ولكانوا مشاركين في العلم بوجوده كمشاركتهم في العلم بوجود القرآن.

وقيل [الإمام يحيى]: هي منقسمة إلى ما هو متواتر معلوم بالضرورة، وإلى ما هو متواتر في المعنى وإن لم تتواتر أفراده، وإلى ما يعلم كونه معجزاً بالدلالة ومعنى ذلك أن هذه المعجزات

فمنها ما يتعلق بكثرة الطعام القليل لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء:٢١٤]، دعا بني هاشم على فخذ شاة وعس من لبن وهم أربعون رجلاً فأشبعهم وأرواهم وقلموا وهو بحاله فعل ذلك ثلاثة أيام.

ودعا أهل الخندق على عناق ذبحها جابر بن عبد الله وصاع من شعير فصدروا وهو بحاله.

وجمع الناس مرة على أقل من صاع من التمر فصدروا والثوب يفيض من أطرافه.

على كثرتها لا تصح من جهة العادة كونها كلها كذباً لأن ذلك مما لم تجر به العادة، فيجب أن يعلم بها بلغنا منها أن هناك معجزات أو معجزاً وإن لم يعلم عينه.

قلت: ولا يخلو هذا الكلام عن ركة.

قوله: (**على فخذ شاة وعس من لبن وهم أربعون رجلاً**).

في رواية جنب شاة وقدح من لبن، وأنهم ثمانية وأربعون، والعس: القدح العظيم.

قوله: (**فأشبعهم وأرواهم**).

وفي رواية: واللحم واللبن بحالها، وكان الواحد منهم يأكل الجذعة، ولما اتفق ذلك قال أبو لهب: يا بني عبد المطلب لو لم يكن من سحر ابن أخيكم إلا ما ترون.

قوله: (**وصاع من شعير**). وقد قيل: أنه ستة آصع.

قوله: (**فصدروا وهو بحاله**). المروي أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قرب الطعام واللحم أورد الناس عليه على عشرة عشره حتى صدروا وبقي شيء.

قال جابر: أكلنا منه وقسمنا ما بقي.

قيل: وكان الآكلون منه وهم أهل الخندق ثلاثة آلاف.

قوله: (**وجمع الناس مرة أخرى على أقل من صاع من التمر**).

هذا إشارة إلى ما روي أنه ابنة بشير بن سعيد[1] دعتها أمها وهي أخت عبدالله بن رواحة[1]

---

(١) ـ بشير بن سعد بن ثعلبه الجلاس بضم الجيم مثقلا الانصاري الخزرجي ، بدري عقبي شهد أحد والخندق وقتل بعين التمر سنة ثلاث عشره مع ابي بكر ، أخرج له المرشد بالله والنسائي .

ومنها ما يتعلق بكثرة الماء القليل، شكى الناس إليه العطش في غزوة تبوك فاستدعى عليه السلام بميضاة ووضع يده فيها فنبع الماء من بين أصابعه، فكانت تفيض حتى ارتوى الجيش ودوابهم وحملوا الماء، ومروا في هذه الغزاة على ماء قليل يكفي الراكب والراكبين وقد عطشوا فأمر عليه السلام أن لا يمسه أحد حتى يصله، فلما وصله /٣٥٠/ أخذ منه قليلاً وتمضمض به ومجه فيه، فانبعث يجري فارتوى الناس وصارت عيناً تجري. ونضب ماء البئر يوم الحديبية فأمر عليه السلام البراء بن عازب[2] بسهم فقال: «اغرزه فيه وقل: بسم الله» ففعل ففار الماء حتى غرفوا من رأسها بأيديهم، وجاءه قوم من العرب فشكوا إليه قلة ماء بئرهم وملوحتها، فجاءها فمج فيها ففار ماؤها عذباً زلالاً، فأراد مسيلمة مثل ذلك فعكس الله مراده.

ومنها ما يتعلق بالإخبار عن الغيوب كإخباره بأن علياً يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وأن عماراً تقتله الفئة الباغية، وأن آخر زاده ضيح من لبن، وأن أمته تملك كنوز كسرى وقيصر.

فأعطتها حفنة من تمر، وأمرتها أن تذهب بها إلى أبيها وخالها وهما في عمل الخندق فلما مرت عليه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «هات ما معك». فصبته في كفيه فما ملأهما ثم أمر بثوب وبسط وجيء بالتمر عليه فتمدد فوق الثوب ثم قال لرجل عنده: «أدع أهل الخندق هلم إلى الغداء». فاجتمعوا فأكلوا منه حتى صدروا وإنه ليتساقط من أطراف الثوب.

قوله: (**وإن آخر زاده ضيح من لبن**). هو بفتح أوله لبن رقيق يخلط الماء عليه.

قوله: (**وأن أمته تملك كنوز كسرى**). روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم كتب إلى كسرى المسمى إبرويز

---

(١) ـ عبدالله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري من الخزرج، أبو محمد صحابي، يعد من الأمراء والشعراء الراجزين، كان يكتب في الجاهلية وشهد العقبة مع السبعين من الأنصار، وكان أحد النقباء الأثني عشر، شهد بدراً وأحداً والخندق والحديبية، واستخلفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على المدينة في إحدى غزواته، وصحبه في عمرة القضاء وله فيها رجز، وكان من الأمراء في وقعة مؤتة فاستشهد فيها (أعلام: ج/٤/ص/٨٦).

(٢) ـ البراء بن عازب الأنصاري الأوسي، ابو عمارة صحابي جليل القدر استصغر هو وابن عمر يوم بدر وشهد أحداً وما بعدها وبيعة الرضوان، وشهد مع أمير المؤمنين الجمل وصفين والنهروان. عنه: ابن أبي ليلى وغيره. توفي بالكوفة بعد التسعين، خرج له أئمتنا الخمسة الأخوان والموفق بالله والمرشد بالله ومحمد بن منصور - عليهم السلام -. والستة: البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه. انظر لوامع الأنوار لمولانا الإمام الحجة مجدالدين بن محمد المؤيدي أيده الله تعالى(ط٢ - ٣/٦٧، ٦٨).



وكإخباره بقتل الحسين وموضع قتله، وأن علياً ستخضب لحيته من رأسه، وإخباره بوفاة النجاشي في يوم توفي،

فمزق الكتاب فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم مزق ملكه وسيمزق عليه أما إنكم ستملكون أرضه». فكان كما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم مزق ملكهم وشتت جمعهم وملك العرب رقابهم في خلافة عمر.

قوله: (**وكإخباره بقتل الحسين وموضع قتله**). إشارة إلى ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «يقتل ابني الحسين بظهر الكوفة الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته»[1]. ونحوه مما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المعنى.

قوله: (**وأن علياً ستخضب لحيته من رأسه**).

إشارة إلى ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم، والراوي له علي عليه السلام فإنه عليه السلام قال في بعض مقاماته: حدثني الصادق المصدوق البار صلى الله عليه وآله وسلم: (أني لن أموت حتى تخضب لحيتي هذه من دم رأسي يضربني أشقى هذه الأمة كما عقر ناقة الله أشقى ثمود).

قوله: (**وإخباره بوفاة النجاشي يوم توفي**).

قيل: إن النجاشي[2] لما مات بالحبشة طوى الله الأرض حتى نظر صلى الله عليه وآله وسلم إلى جنازته فصلى عليه هو وأصحابه ثم قال: «استغفروا لأخيكم».

قلت: أما على هذه الرواية فليس وجه الإعجاز الإخبار بالغيب فإنه قد شاهد ذلك بل يكون وجه الإعجاز طي الأرض له ومشاهدته لما بعُدَ عنه البعد المفرط، ولعلهم جعلوه من

---

(١) ـ الحديث في أمالي المرشد بالله في الحديث الثامن في فضل الحسين بن علي عليهما السلام (ص/١٧٧) بلفظ: (وبه) قال أخبرنا أبو القاسم عبد العزيز بن علي بن أحمد الأرجي بقراءتي عليه، قال أخبرنا أبو القاسم عمر بن محمد بن إبراهيم بن سبنك القاضي، قال أخبرنا أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي بن مالك الأشناني، قال حدثنا أبو بكر محمد بن زكريا المرورزي، قال حدثنا محمد بن إبراهيم المروزي الأعور، قال حدثني موسى بن جعفر بن محمد، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يقتل ابني حسين بظهر الكوفة، الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته».

(٢) ـ أصحمة ملك الحبشة، معدود في الصحابة، وكان ممن حسن إسلامه ولم يهاجر ولا له رؤية فهو تابعي من وجه صحابي من وجه، وقد توفي في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فصلى عليه الناس صلاة الغائب (أعلام النبلاء: ج/٣/ص/٢٦٨).

وكذلك قتل جعفر يوم مؤتة في يوم قتله حتى كان يقول: قتل فلان قتل فلان ثم يسكت قليلاً ثم يقول: قتل فلان.

وإخباره بقتل شيرويه لأبيه كسرى، فقل: قتل هذه الليلة، وقد مضى من الليل كذا.

قبيل الإخبار بالغيب بالنظر إلى غيره صلى الله عليه وآله وسلم.

قوله: (**وكذلك قتل جعفر**[1] **يوم مؤتة**).

القصة أنه صلى الله عليه وآله وسلم بعث جيشاً وجعل أميرهم زيد بن حارثة وقال لهم: «إن أصيب فجعفر، وإن أصيب جعفر فعبدالله بن رواحة». فكان في حال معركتهم وهو صلى الله عليه وآله وسلم قاعد في مسجده يخبر بما جرى لهم قال: «قتل زيد وأخذ الراية جعفر ثم قال: قتل جعفر ثم أمسك ساعة وقال: أخذ الراية عبدالله بن رواحة». وذلك أنه توقف عن أخذ الراية ثم أخذها ولم يبادر كجعفر ثم قال: «قتل عبدالله» فكان الأمر كما أخبر.

قوله: (**وإخباره بقتل شيرويه لأبيه كسرى**).

في السيرة النبوية عن الزهري[2] أنه قال: كتب كسرى إلى باذان وهو عامله باليمن أنه بلغني

---

(١) ـ هو السيد الشهيد علم المجاهدين جعفر بن أبي طالب، أبو عبدالله ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخو الإمام الأعظم علي بن أبي طالب، وهو أسن من علي بعشر سنين، هاجر الهجرتين، وهاجر من الحبشة إلى المدينة، فوافى المسلمين وهو علي خيبر إثر أخذها فأقام بالمدينة أشهراً ثم أمره رسول الله صلى عليه وآله وسلم على جيش غزوة مؤتة بناحية الكرك فاستشهد انظر سير أعلام النبلاء (١/٢٠٦) وما بعدها وهذه ليست سرية بل غزوة وهي غزوة مؤتة، وكانت في جمادى الأولى سنة ثمان من الهجرة ومته بأدنى البلقاء، والبلقاء دون دمشق.

(٢) ـ الزهري هو محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث بن زهرة الزهري القرشي، أبو بكر المدني، قال الإمام المؤيد بالله عليه السلام: هو في غاية السقوط، قال: وقد روي أنه كان أحد حرس خشبة زيد بن علي عليه السلام، وقال له علي بن الحسين في كلام جرى بينهما في معاوية: كذبت يا زهري، ولا زال ملازماً لسلاطين بني أمية ومتزيياً بزي جندهم، وله الطامة الكبرى عند عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقال إن سرّك أن تنظري إلى رجلين من أهل النار فانظري إلى هذين قد طلعا فنظرت فإذا العباس وعلي بن أبي طالب، قال الإمام المنصور بالله عليه السلام في الشافي: وابن شهاب مائل إلى الدنيا أعان الظلمة من بني أمية على ملكهم بعلمه وأصاب من دنياهم نصيباً وافراً، وقال الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام في الإعتصام (١/١٨٥): وفي بعض طرقه الزهري وكان صاحب شرطة بني أمية ولا يختلف الناس أنه كان يأخذ جوائزهم، وحكى الذهبي أنه قال: نشأت وأنا غلام فاتصلت بعبد الملك بن مروان ثم توفي عبدالملك فلزمت ولده الوليد ثم سليمان ثم عبدالعزيز ثم لزمت هشام بن عبدالملك، تمت.



وإخباره بأن عتبة بن أبي لهب يأكله الأسد ،

أن رجلاً من قريش خرج بمكة يزعم أنه نبي فسر إليه فأستتبه فإن تاب وإلا فأبعث إليَّ برأسه فبعث باذان بكتاب كسرى إليه صلى الله عليه وآله وسلم فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله قد وعدني أن يقتل كسرى في يوم كذا من شهر كذا».

فلما أتاه الكتاب توقف لينظر فقال: إن كان نبياً فسيكون ما قال فقتل الله كسرى في اليوم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال ابن هشام[1]: قتل على يد ابنه شيرويه وفي ذلك قال خالد بن حق:ـ

وكسرى إذ تقسمه بنوه ... بأسياف كما اقتسم اللجام

تمخضت المنون له بيوم ... أتى ولكل حاملة تمام

فلما بلغ ذلك باذان بعث بإسلامه وإسلام من معه من الفرس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقالت الرسل من الفرس: إلى من نحن يا رسول الله؟. قال:«أنتم منا وإلينا أهل البيت». انتهى. وفي رواية أن كسرى إبرويز أمر عامله باليمن وهو باذان: أن أبعث إلى هذا الرجل، وكتب باذان إليه صلى الله عليه وآله وسلم إنك إن أجبت كتبت فيك وسمعت وإن لم تجب فهو كسرى يخرب بلادك ويستأسر قومك ونزل جبريل عليه السلام بعد ذلك فقال: «يا محمد إن ربك يقرئك السلام فيقول: سلطت على كسرى ابنه فقتله لخمس ساعات مضت من ليلة كذا» فدعا صلى الله عليه وآله وسلم رسل باذان وكتب إليه وأخبره بذلك ووعده على الإسلام أن يستعمله فأسلم باذان، والله أعلم.

قوله: (**وإخباره بأن عتبة بن أبي لهب يأكله الأسد**).

المشهور أنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا على عتبة وكان يؤذيه كأبيه وطلق ابنته صلى الله عليه وآله وسلم بأمر والده وكانت تحته ومزق ثياب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال:«اللهم سلط عليه كلباً من كلابك». فخرج إلى

---

(١) ـ هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، مؤرخ ولد ونشأ بالبصرة، توفي بمصر عام ٢١٣هـ من مؤلفاته السيرة النبوية.

وبحو ذلك كثير.

الشام تاجراً مع نفر من قريش فلما كان ببعض من الطريق عرسوا ليلاً فسمعوا زئير الأسد فقال عتبة: هذا والله آكلي فقيل: وكيف تخافه أنت من بيننا؟ فقال: إن محمداً توعدني به، وقلّ ما قال شيئاً إلا كان فجعلوه في وسطهم وباتوا فتخطاهم الأسد إليه وأخذ برأسه فاحتمله من بينهم وذهب به وحطمه وكان يستغيث فلم يغثه أحد وهي من آياته صلى الله عليه وآله العظيمة وقد ذكر ذلك حسان في شعرٍ له فقال:ـ

إذ سلط الله عليه كلبه	يمشي الهويناء مشية الخادع
حتى أتاه وسط أصحابه	وقد علتهم سِنة الهاجع
فالتقم الرأس بنافوخه	والنخر منه فغرة الجائع
من عاد فالليث له عائد	أفضع به من خير شائع
من يرجع العام إلى أهله	فما أكيل السبع بالراجع

قوله: (**وبحو ذلك كثير**). من ذلك أن عمر بن الخطاب استأذنه صلى الله عليه وآله في أن يفعل سوء بسهيل بن عمرو[1] فقال صلى الله عليه وآله: دعه يا عمر فلعل له مقاماً يسرك فلما مات صلى الله عليه وآله هم أهل مكة بالردة فخطبهم سهيل بمكة كخطبة أبي بكر بالمدينة كأنه سمعها فلما بلغ ذلك عمر قال صدق صلى الله عليه وآله لقد قام مقاماً سرني ومن ذلك أنه لما وقع الفتح لمكة هرب عكرمة بن أبي جهل فقال صلى الله عليه وآله: «سيأتي عكرمة ويسلم فلا تذكروا أباه» بحضرته فكان الأمر كما أخبر ومن ذلك أنه قال لوفد عبد القيس: «إن شئتم وصفتم بلادكم وإن شئتم وصفتها لكم»، فقالوا: صفها لنا نزدد بذلك إيماناً فوصفها لهم.

فقالوا: لأنت أعلم ببلادنا منا وغير ذلك وغيره.

---

(١). سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري من لوى، كان عمر بن الخطاب يخشى مقاماته في الخطابة، أسره المسلمون يوم بدر وافتدى، فأقام على شركه إلى يوم الفتح، فأسلم وسكن مكة، ثم سكن المدينة، وهو الذي أقر الصلح عن قريش يوم الحديبية، مات عام الطاعون بالشام.



ومنها تسبيح الحصى في يده، وتكلم العضو المسموم له، وكذلك الجمل والظبية والضب والذئب والشاة

قوله: (**ومنها تسبيح الحصى في يده**). روى أبو ذر أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخذ في كفه سبع حصيات أو تسعاً وكان لتسبيحهن دوي كدوي النحل فلما وضعهن انقطع ذلك ولما أراد الله إكرامه بالنبوة كان إذا خرج لحاجة أبعد إلى شعاب مكة فلا يمر بحجر ولا شجر إلا قال: عليك السلام يا رسول الله.

قوله: (**وتكلم العضو المسموم له**). لما فتح خيبر أهدت له امرأة منه شاة مسمومة وفي رواية أنها سألت عما يرغب إليه صلى الله عليه وآله وسلم من اللحم، فقيل: الذراع فوضعت السم فيه، فلما أراد صلى الله عليه وآله وسلم أكله قال: إني مسموم فتركه صلى الله عليه وآله وسلم وقال للمرأة: «ما حملك يا عدوة الله على ما فعلت»؟ فقالت: قتلت خالي فقلت: إن كان ملكاً أرحت الناس منه وإن كان نبياً فسيعلم.

وفي رواية: أنه كان مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجل اسمه بشر بن البراء فتناولا من اللحم فأساغ ما مضغ فهلك، وأما النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلفظ ما كان في فمه. وقيل: إن سبب موته صلى الله عليه وآله وسلم تلك المضغة، وأنه لما شارف الموت قال: «ما زالت آكلة خيبر تعادني فهذ أوان قطعت أبهري»[1] فأدرك صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الشهادة مع النبوة، وتعادني مأخوذ من العداد وهو اهتياج وجع اللديغ، وذلك إذا تمت له سنة من ذو يوم لدغ اهتاج به، يقال: عادته اللسعة إذا أتته لعداد، ذكره الجوهري، قال: في الحديث: «ما زالت آكلة خيبر تعادني فهذا أوان قطعت أبهري».

والأبهر عرق مستبطن للصلب إذا انقطع مات صاحبه، قال في (النظام): في الجسم عرق حيمنا قطع مات صاحبه فهو في العنق الودج والوريد وفي الصدر النياط.

وقيل: إن القلب معلق به وفي البطن الوتين، وفي الظهر الأبهر، وفي الفخذ النسأ، وفي الرجل الأنجل، وفي اليد الأكحل.

قوله: (**وكذلك الجمل والظبية والضب والذئب**).

---

(١). هو في كنز العمال (ج/١١/ ٣٢٢١٨٩) بلفظ: «ما زالت آكلة خيبر تعاودني كل عام ....إلخ».

....

أما الجمل: فنقل عن بعض الأنصار أنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج في نفر من أصحابه فأقبل جمل يهدر، فقالوا: يا رسول الله إنا نخاف من هذا البعير، فقال: «دعوه فإنه جاء مستغيثاً»، فأقبل يمشي حتى وضع مشفره على عاتق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فقال: أنا بالله وبك يا رسول الله أستغيث إن موالي أشتروني فصيلاً وكدوني حتى بلغت من السن ما ترى، وإنهم يريدون نحري فأنا بالله وبك يا رسول الله أستغيث، فشفع فيه رسول الله. فقالوا: شأنك به هو فداك فأمر بتسريحه حيث شاء، فسرحوه فتباعد الجمل قليلاً ثم خر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ساجداً.

فقال: أصحابه نحن أحق بالسجود منه فلو أذنت لنا في ذلك؟

فقال: «لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد ولو أمرت أحداً بالسجود لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها»[1].

وأما الظبية: فروي أن ظبية تورطت في حبالة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منها بمكان قريب. فقالت له: يا رسول الله إن لي جنيناً وقد وقعت في الشبكة فحلني حتى أرضعه وأنا أرجع، فخلاها وجلس حتى رجعت وجعلت يدها في الشبكة، فلما جاء صاحبها شفع فيها فخلى سبيلها فاتخذ الناس ذلك الموضع مسجداً.

وأما الضب: فروي أن أعرابياً قال له صلى الله عليه وآله وسلم: باللات والعزى لا أومن لك حتى يشهد لي هذا الضب وأخرج ضباً من كمه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «يا ضب من ربك»؟ فقال الضب: الله ربي الذي في السماء ملكه وفي الأرض سلطانه وفي البر والبحر سبيله.

ثم قال: «أيها الضب من أنا»؟

فقال: أنت محمد بن عبدالله سيد النبيئين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين إلى جنات النعيم، قد أفلح من آمن بك وصدقك واتبعك، وخاب وخسر من كذبك وخالفك.

---

(١) ـ أخرجه الترمذي في جامعه (٣/٤٦٥ح/١١٥٩)، وقال حديث حسن ولفظه: ((لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)).



وأشباه ذلك كثير.

وأما الذئب: فقد روي أن الذئاب جاءت إليه صلى الله عليه وآله وسلم تطلب أرزاقها.

فقال لأصحابه: «إن شئتم صالحتها على شيء تخرجونه إليها وإن شئتم تركتموها تعدو عليكم وعليكم حفظ أموالكم»؟

قالوا: بل تتركها ونحفظ ما استطعنا.

وروي أن رجلاً راعي غنم جاءه ذئب فأخذ عليه شاة فاستنقذها الرجل منه.

فقال الذئب: تمنعني رزقاً ساقه الله إلي، فقال الرجل: ياعجباً الذئب يتكلم، قال الذئب: أنت أعجب مني هذا رسول الله إلى جانبك يأتيه الناس من الآفاق يسلمون وأنت لاتسلم، فأسلم الرجل وأخبر بالقصة. وفي رواية أن القصة لذئب صغير مع أهبان السلمي احتمل شاه كبيرة عليه فتعجب من ذلك، فقال: ما رأيت كاليوم ذئب صغير يحمل شاة كبيرة، فترك الذئب الشاة وأقبل عليه فقال: بلى والله أعجب من ذلك أن محمداً يدعوكم إلى دين الحنفية وأنتم لا تجيبونه، فكان أهبان يسمى مكلم الذئب.

قوله: (**وأشباه ذلك كثير**). صوابه: كثيرة، ومن أشباهه ما رُفع إلى أبي داود قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه أعرابي على ناقة له، فأجلسه صلى الله عليه وآله وسلم أمامه فقال: «حدث الناس ما كان من أمر ثعلبك»[1]؟ فقال: أنا رجل من أهل نجران كنت أحطب من وادٍ يقال له

---

(١) ـ في تيسير المطالب في أمالي أبي طالب (ص/٥٤، ٥٥ / الطبعة الأولى/ مؤسسة الإمام زيد). ما لفظه: عن أبي ذر رحمة الله عليه قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه أعرابي على ناقة له فنزل ودخل فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمامه ثم قال: ((حدث الناس بما كان من أمر ثعلبك))، قال: يا رسول الله أنا رجل من أهل نجران جئت أحطب من واد يقال له: وادي السيال فبينما أنا في الوادي أحطب الحطب على راحلتي هذه إذا أنا بهاتف يهتف من جانب الوادي:

يا حامل الجرزة من سيال ... هل لك في أجر وفي نوال

وحسن شكرٍ آخر الليالي ... أنقذك الله من الأغلال

ومن سعير النار والإنكال ... فامنن فدتك النفس بالإفضال

وحلني من وهق الحبال

فالتفت فإذا ثعلب إلى شجرة فقال الثعلب: =

....

السيال، فبينا أنا كذلك إذ بهاتف من جانب الوادي وهو يقول:

يـــا حامــــل الحزمـــة مــــن سـيال هــــل لـــــك في أجــــر وفي نــــوال

في أبيات طويلة منها:

هـــــذا الـــــذي بالبلـــــد الحـــــرام نبــــي صـــــدق جـــاء بالإســـــلام

فنظرت إليه فإذا هو ثعلب مربوط فأتيته فحللته.

يــــا حامـــــل الجـــــرزة للأيتـــــام عجبــت مـــن شــأني ومـــن كلامـــي

اعجـــب مــــن الســـاجد للأصـــنام مستقســـــــم للكفـــــــر بـــــالأزلام

هـــــذا الـــــذي بالبلـــــد الحـــــرام نبـــــي صــــدق جــــاء بالإســــلام

وبالهـــــدى والـــــدين والأحكـــــام وبالصــــلاة الخمــــس والصــــيام

والـــــبر والصـــــلات للأرحـــــام مهـــــاجرٌ في فتيـــــةٍ كـــــرام

غيـر مــعــازيــب ولا لـــــئام

فذهبت لأحله فإذا بهاتف آخر يقول:

يـــا حامـــل الجـــرزة مـــن جـــرز الحطـــب أمـــا تـــرى وأنـــت شـــيخ منحـــدب

وفيـــــــك علــــــم ووقـــــــار وأدب أن الــــــذي ينبـــــيء زور وكــــــذب

مـحـمـد أفسد ديـوان العـرب

فأنشا الثعلب يقول:

إن الـــــــذي تســـــــمعه يبغينـــــــي ملعـــــون جـــــن أيـــما ملعــــون

يـــــدين في الله بغـــــير دينـــــي يغريـــك بي عمـــداً لكـــي تردينـــي

فـــامنن فـــدتك الـــنفس بـــالتهوين عـــــلى أخٍ مضـــــطهد مســــكين

إن لـم تـغثني غلـقت رهـوني

قال: فأتيته فحللته.



ومنها أنه كان إذا دعا الشجرة أقبلت تخد الأرض ثم يأمرها فتعود مكانها.

ومنها قصة الحنانة وقصة الصحيفة وقصة الأسرى وقصة الغار وقصة خيمة أم معبد وقصة دار الندوة وخروجه من مكة وقصة سراقة بن جعشم حيث أراد لحوقهم فساخت قوائم فرسه حتى تضرع إلى النبي عليه السلام في خلاصها.

قوله: **(أنه كان إذا دعى الشجرة)**...إلى آخره

هذه عبارة مشعرة بتكرر هذا المعنى، والمشهور أن هذه المعجزة وقعت مرة واختلف في كيفية وقوعها، فالمذكور في السيرة النبوية أن ركانة بن يزيد بن هاشم بن عبد المطلب[1] كان أشد قريش، فخلى يوماً برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض شعاب مكة، فقال له صلى الله عليه وآله وسلم: «يا ركانة إلا تتقي الله وتقبل ما أدعوك إليه» ؟ فقال: لو أني أعلم أن الذي تقول حق لاتبعتك، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أفرأيت أن صرعتك أتعلم أن الذي أقول حق، قال: نعم، قال: فقم حتى أصارعك»، فقام إليه ركانة فصارعه، فلما بطش به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أضجعه لا يملك من نفسه شيئاً، ثم قال: عد يا محمد، فعاد فصرعه، فقال: يا محمد والله إن ذا للعجب أتصرعني، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وأعجب من ذلك إن شئت أن أريكه إن اتقيت الله واتبعت أمري»، قال: ما هو؟ قال: «أدعو لك هذه الشجرة التي ترى فتأتيني»، قال: ادعها، فدعاها فأقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال لها: «ارجعي إلى مكانك»، فرجعت إلى مكانها، قال: فذهب ركانة إلى قومه فقال: يا بني عبد مناف ساحروا بصاحبكم أهل الأرض فوالله ما رأيت أسحر منه قط.

قوله: **(ومنها قصة الحنانة وقصة الصحيفة، وقصة الأسرى، وقصة الغار، وقصة خيمة أم معبد وقصة دار الندوة وخروجه من مكة، وقصة سراقة بن خثعم).**

أما قصة الحنانة فهي إشارة إلى حنين الجذع، وأراد الخشبة الحنانة، والقصة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يسند إلى جذع بمسجده بالمدينة ويخطب، فلما كثر الناس اتخذ له المنبر،

---

(١) ـ ركانة بضم أوله وتخفيف الكاف ابن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي، من مسلمة الفتح، ثم نزل المدينة، ومات في أول خلافة معاوية، تقريب (١/٢٥٢).

....

فلما صعده حنّ الجذع حنين الناقة إذا فقدت ولدها، فدعاه فأقبل يخد الأرض والناس حوله ينظرون إليه فكلمه، ثم قال والناس يسمعون: «مكانك»، فمر حتى صار في مكانه، وبحضرته المؤمنون فازدادوا إيماناً، وهنالك الكافرون فاتضحت الحجة عليهم، وروي أنه قال: «إن شئت رددتك إلى الحائط الذي كنت فيه، وإن شئت غرستك في الجنة فيأكل منك أولياء الله»، فقال: بل تغرسني في الجنة، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «نعم»، وفي رواية: أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر أن يحفر له ويدفن في موضعه، فقيل: غار بعد ذلك وذهب، وقيل: كان عند أبي بن كعب حتى أكلته الأرض، وفي رواية: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نزل وضمه إليه فسكن، وأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه لولا ضمه لحنّ إلى يوم القيامة.

وأما قصة الصحيفة: فإنه لما تعاقدت قريش على بني هاشم وبني المطلب ألا يناكحوا ولا يبايعوا ولا ينصروا حتى يسلموا إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأدخلوه الشعب، وكتبوا بذلك كتاباً وعلقوه في الكعبة، فلما مضى ثلاث سنين اطلع الله رسوله على أمر صحيفتهم، وأن الأرضة قد أكلت ما فيها من ظلم وجور وبقي ما كان من ذكر الله، ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك لأبي طالب، فقال: الحق ما تخبرني به، قال: «نعم»، فأخبر أبو طالب إخوته وقال: ما كذبني قط، فخرجوا إلى قريش وأخبروهم بذلك، ثم قال: ابحثوا فإن كان كما يقول علمتم سوء رأيكم وإلا دفعته إليكم، قالوا: أنصفتنا، فأرسلوا وجاءوا بالصحيفة، فإذا هي كما قال صلى الله عليه وآله وسلم فسقط في أيديهم، فقال أبو طالب: هل تبين أنكم الظالمون؟ فلم يرد عليه أحد.

وفي رواية أنه بعد ذلك رجع إلى الشعب وهو يقول: يا معاشر قريش نحصر ونحبس وقد بان الأمر، ثم دخل هو وأصحابه بين أستار الكعبة وهو يقول: اللهم انصرنا على من ظلمنا وقطع أرحامنا، واستحل منا ما حرم الله.

قلت: قصة الصحيفة هذه هي في الحقيقة من قبيل الإخبار بالغيوب، لكن لما اقترن بها انتشار محالفة قريش ومعاقدتهم على مباينة بني هاشم وبني المطلب، وما كان من أكل الأرضة لما فيها من ظلم وجور وبوقي ما فيه ذكر الله أفردت بالذكر.



....

وأما قصة الإسراء: فهي مشهورة، وكيفيتها أنه صلى الله عليه وآله وسلم أسري به في ليلة واحدة إلى بيت المقدس، ثم إلى السموات حتى رأى ملكوتها، ورد من ليلته إلى مكة، عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «بينا أنا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان إذ أتاني جبريل بالبراق»، وإلى هذا ذهب الحسن وقتادة، وقيل: أسري به من دار أم هاني[1]، والمراد بالمسجد الحرام على الحرم لإحاطة الحرم به، وروي أنه كان في نائماً في بيت أم هاني بعد صلاة العشاء فأسري به ورجع من ليلته، واختلف أكان في اليقظة أم في المنام؟ فعن عائشة: والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه، ومثله عن الحسن، وأكثر الأقاويل على أنه أسري بجسده.

قيل [السيد علي]: وهو الصحيح للتعجب بسبحان وإنكار قريش وارتداد بعض من كان قد أسلم، وإنما كان ذلك لاستغرابه ولو كان مناماً لم يكن مستغرباً.

واختلف في زمانه، فقيل: كان بعد المبعث وقبل الهجرة بسنة، وعن أنس والحسن أنه قبل المبعث.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وفي حديث الإسراء نظر كلامي لأنه لا يمكن انتقال الجسم من جهة إلى جهة نازحة إلا بقطع ما بينهما من المسافة، ولا يمكن ذلك إلا في مدة على قدره، وظاهر الآية والذي تقضي به الأحاديث المفصلة لإجمالها أنه أسري به صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذهاب جزء من الليل من مكة إلى بيت المقدس وبينهما أربعون ليلة، ثم من بيت المقدس إلى السبع السموات، وفي خلال ذلك لبث في بعض أماكن السموات ووافق كثيراً من الأنبياء، وورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم حينئذ أمر بتكاليف أمته في الصلاة والطهارة، وموافقة موسى له، وقد انصرف من ذلك المقام واتفق بتنبيهه له على العود إلى ذلك المكان مرة بعد مرة، فيعود يناجي ربه

(١) ـ أم هانئ بنت أبي طالب الهاشمية، واسمها فاختة، وقيل: هند، روت عن النبي، وعنها مولاها أبو مرة وأبو صالح باذام وابن ابنها جعدة المخزومي، وابن ابنها يحيى بن جعفر وابن ابنها أيضاً هارون وعبد الله بن عياش، وعبد الله بن الحارث بن نوفل وابنه عبد الله، والشعبي وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وعطاء وكريب ومجاهد، وعروة بن الزبير ومحمد بن عقبة بن أبي مالك، وهي شقيقة علي وإخوته، وكانت تحت هبيرة بن أبي وهب المخزومي فولدت له عمراً، وبه كان يكنى، وهانئاً ويوسف وجعده، ذكره الزبير بن بكار وغيره، وعاشت بعد علي مدة.

....

ويتضرع إليه في تخفيف التكليف، ثم نزل إلى الأرض في بقية ليلته، وهذا كله مستبعد في العقل مستحيل عند المتكلمين.

فإن قيل: إنه قطع هذه الأماكن على البراق، وله أجنحة وسرعة في القطع، قيل: إنه يضع حافره حيث ينتهي إليه مد بصره، وقيل في صفته: إن له جناحين خطوة منتهى طرفه؟

قلنا: إنه وإن كان كذلك فلا بد من قطع المسافات ولو بلغت السرعة في القطع غايتها، ففي المأثور «أن بين السماء الدنيا والأرض مسيرة خمسمائة عام»، وقيل: أن غلظ كل سماء كذلك، وأن ما بين كل سمائين كذلك، فإن ليكن استقامة قطع هذه المسافات بالقضية العقلية في جزء من الليل كان ما ورد في الإسراء على ظاهره، وإن لم يصح ذلك تؤول بما قيل أو غيره، ومما يؤيد ظاهر الآية والحديث أنا نشاهد النجم ينقض من السماء ثم يقع إلى الأرض في فينة يسيره، وما نعلمه من قطع الشمس أفق السماء في اليوم والقمر في الليلة، وكذلك النجوم مع طول المسافة بين المشرق والمغرب. انتهى

وأما قصة الغار: فهي أنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج متوجهاً إلى المدينة للهجرة فآوى إلى غار بقرب مكة لا يزال مقصوداً ولا يخلو ممن يبكر إليه ويروح، فأقام فيه ثلاثاً لا يمر به أحد كأن لم يكن هناك أثر، وتبعه القوم فعمي عليهم أثره وهو نصب أعينهم، وقيدهم الله عنه وأخذ بأبصارهم دونه مع كونهم دهاة العرب وشديدي الحنق عليه والعداوة له، وبعث الله عنكبوتاً فنسجت عليهم فلما نظروا نسجها أيسوا من ثمرة الطلب.

وأما قصة خيمة أم معبد[1]: فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لما هاجر من مكة هو وأبو بكر ومولى لأبي بكر مروا على خيمة لأم معبد الخزاعية، وكانت امرأة برزة تجلس بفناء الخيمة، فسألوها تمراً ولحماً ليشتروه فلم يصيبوا عندها شيئاً من ذلك، فنظر صلى الله عليه وآله وسلم إلى شاة في كسر خيمتها فقال: «ما هذه الشاة؟ قالت: خلفها الجهد عن الغنم، قال: هل بها من لبن؟ قالت: هي أجهد من ذلك، قال: أتأذنين لي أن أحلبها، قالت: نعم، فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاة فمسح ضرعها

(١) ـ أم معبد بنت كعب ـ وقيل: بنت خالد ـ اسمها عاتكة الخزاعية؛ نزل عليها رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم



....

وذكر اسم الله وقال: اللهم بارك لها في شاتها»، فتفاجتَّ ودرت، فدعا بإنائها فحلب فيه فسقاها حتى رويت، ثم سقى أصحابه فشربوا حتى رووا جميعاً عللاً بعد نهل، ثم حلب فيه ثانياً فغادره عندها حتى ارتحلوا، وأصبح صوت بمكة يسمعونه من السماء والأرض ولا يرون قائله:

جزى الله رب الناس خير جزائه	رفيقين حلا خيمتي أم معبد
هما نزلا بالبر وارتحلا به	فأفلح من أمسى رفيق محمد
فيا لقصي ما زوى الله عنكم	به من فعال لا يجارى وسؤدد
سلوا أختكم عن شاتها وإنائها	فإنكم إن تسألوها فتشهد

من أبيات مروية شهيرة.

وأما قصة دار الندوة وخروجه من مكة: والمعجزة هي في صفة الخروج وما كان فيه، فإن قريشاً لما رأوه صلى الله عليه وآله قد صار له أشياع وأنصار من غيرهم وأمره يعلو، اجتمعوا إلى دار الندوة يتشاورون في أمره، وهي دار كان عادتهم به الاجتماع بها للتشاور في الأمور المهمة، فعرض لهم إبليس في صورة شيخ نجدي ووقف على باب الدار، فقالوا: من الشيخ؟ فقال: شيخ من أهل نجد سمع بالذي اتفقتم عليه فحضر ليكون معكم، فجرى في أمره قال بعضهم: ننفيه عن بلدنا، فقال إبليس: ليس ذلك برأي لأنكم إذا نفيتموه لم تأمنوا نزوله بحي يتابعونه ويسير بهم إليكم، قالوا: صدقت، وقال بعضهم: نحبسه حتى يموت، فقال إبليس: ليس برأي فإن أمره يخرج من وراء الباب، فقال أبو جهل: أرى أن نأخذ من كل قبيلة شاباً جلداً ونعطيه سيفاً، ويجتمعون عليه ويضربونه ضربة رجل فيقتل ونستريح منه ويتفرق دمه في القبائل، فلا يقدر بنو عبد مناف على حرب القبائل كلها فيرضون بالعقل فنعقله، فقال إبليس: هذا هو الرأي، فأتاه جبريل »وقال: (لا تبيت هذه الليلة على فراشك الذي كنت تبيت عليه)، فأمر علياً فنام على فراشه وتسجّى ببرده، فلما اجتمعوا إليه خرج صلى الله عليه وآله وهم

ومنها أنه عليه السلام كان يقعد تحت الشجرة فتورق ويدعو للمريض فيتعافى.

على بابه، فأخذ حفنة من تراب فجعل ينثره على رؤوسهم ويقرأ ﴿ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا ﴾..الآية [يس:٩]، فأخذ الله تعالى على أبصارهم فلم يبق رجل إلا وضع على رأسه تراباً، ثم مضى حيث أراد، فجاءهم من سألهم ما ينتظرون؟ قالوا: محمداً، قالوا: إنه انطلق لحاجته وفعل كذا وكذا، فوضع كل رجل يده على رأسه فإذا عليه تراب، ثم نظروا فقالوا: إن محمداً نائم وعليه بردة، فلما أصبحوا قام علي من فراشه فعلموا صدق ما حدثوا به.

وأما قصة سراقة بن مالك بن جعشم[1]: بتقديم العين على الشين لا كما في المتن من تقديم الشين على العين، فهو أنه صلى الله عليه وآله لما خرج مهاجراً جعلت قريش مائة ناقة لمن رده عليهم، فطمع في ذلك سراقة وتبع، فلما دنى من النبي صلى الله عليه وآله عثر به فرسه وسقط عنه، فركب حتى إذا كاد يتصل بهم وأيقن بالظفر ساخت قوائم فرسه فخسف به الأرض وهو على قاع صفصف، فنادى يا محمد ادع ربك أن يطلق لي فرسي وذمة الله عليه ألا أدل عليك أحداً، فدعا صلى الله عليه وآله له فوثب جواده وانتزع قوائمه من الأرض وتبعها دخان كالإعصار.

قوله: **(ومنها أنه كان عليه السلام يقعد تحت الشجر فتورق، ويدعو للمريض فيتعافى).**

أما القعود تحت الشجرة فتورق فالذي روي أنه صلى الله عليه وآله قعد يوم بدر في ظل وأصحابه في الشمس، فعاتبه الله على ذلك فكره العود إلى مثله فنزل يوم الجحفة تحت شجرة قليل ظلها وأصحابه حوله فتداخله من ذلك شيء فارتفعت الشجرة حتى أظلتهم جميعاً بإذن الله.

وأما تعافي المريض على يده فقد روي أن رجلاً من أصحابه أصيبت إحدى عينيه في بعض المغازي فسالت حتى وقعت على خده، فاستغاث به صلى الله عليه وآله فأخذها بيده فردها مكانها ودعا له فبرأ وصارت أحسن عينيه وأصحها وأحدهما نظراً، وروي أن امرأة أتت إليه بصبي فيه عاهة فمسح يده على رأسه فاستوى شعره وبرأ وزال داؤه، ولما بلغ ذلك إلى اليمامة أتت

(١)- سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي الكناني أبو سفيان صحابي، له في كتب الحديث (١٩) حديثاً، أسلم بعد غزوة الطائف ٨هـ وتوفي ٢٤هـ انظر (الأعلام للزركلي ٣/ ٨٠).

ومنها إنشقاق القمر كما حكى الله في كتابه

امرأة بصبي إلى مسيلمة فمسح رأسه فصلع.

قوله: **(ومنها انشقاق القمر).**

اعلم أن المتكلمين والمفسرين مختلفون في ذلك، فقالت البصرية والأكثرون من أهل التفسير منهم ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وابن عمرو وأنس وجبير بن مطعم[1] وحذيفة[2] ومجاهد وإبراهيم وأبو علي وغيرهم: إنه قد انشق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال ابن عباس: انفلق فلقتين فلقة ذهبت وفلقة بقيت. وقال ابن مسعود: رأيت حراء بين فلقتي القمر. والقصة أن المشركين قالوا: إن كنت يا محمد صادقاً فشق لنا القمر فرقتين، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «تؤمنون إن فعلت»، قالوا: نعم، وكانت ليلة بدر، فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ربه فانشق القمر فرقتين ورسول الله ينادي: يا فلان اشهد، يا فلان اشهد، وذلك في مكة قبل الهجرة.

وقال أبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخي من المتكلمين، ونقل عن عطاء والحسن من المفسرين: المراد سينشق القمر يوم القيامة.

قال جار وقوله تعالى: ﴿ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴾ [القمر:٢] يرده، وكفى به راداً، وفي قراءة حذيفة: (وقد انشق القمر) أي اقتربت الساعة، وقد فصل من آيات اقترابها أن القمر قد انشق، وعنه أنه خطب بالمدائن ثم قال: ألا إن الساعة قد اقتربت، وإن القمر قد انشق على عهد نبيكم.

---

(١) ـ جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف بن قصي القرشي، كنيته أبو سعيد، وكان من عظماء قريش في الجاهلية والإسلام معاً، كما جاء في (مشاهير علماء الأمصار)١٣/١، استقر بالمدينة ومات بها سنة٥٩هـ وقيل: ٧٣هـ، وفي (تهذيب التهذيب) ٥٦/٢: قدم على النبي في فداء أسارى بدر، ثم أسلم بعد ذلك عام خيبر، وقيل: يوم الفتح، روى عن النبي، وعنه: سليمان بن صرد وابناه محمد ونافع ابنا جبير، وسعيد بن المسيب وغيرهم، وروي أنه توفي سنة ٥٩هـ عن ابن البرقي، وقال المدائني: سنة ٥٨هـ.

(٢) ـ حذيفة بن اليمان العنسي، أبو عبدالله الكوفي، صحابي جليل، من السابقين الأولين، ومن خيار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأصحاب أمير المؤمنين علي عليه السلام، أعلمه رسول الله بما كان وما يكون من الفتن، وأعلمه بالمنافقين، توفي سنة ست وثلاثين قيل: بعد عثمان بأربعين ليلة.

وهو وإن كان ينبغي أن يكون ظاهراً فهو لا يمتنع خفاؤه على كثير من الناس بأن يكون ساعة هدوء من الليل وساعة غفلة، فليس كل الناس تديم النظر إلى القمر وأبلغ من هذا أن القمر قد تكسف وتنطمس، ولا يعلم ذلك كثير من الناس.

ومنها قصة الأحزاب ونزول الريح عليهم،

وروي أن قريشاً لما انشق قالت: سحركم، فسألوا السفار منهم فقالوا نعم قد رأيناه منشقاً، فقالوا: سحر مستمر.

قوله: (**وهو إن كان مما ينبغي أن يكون ظاهراً**)...إلى آخره. هذه إشارة إلى ما يحتج به المخالف وهو أنه لو كان لظهر واشتهر، ولرأه أهل البلدان.

وجوابه: ما ذكره المصنف مما أجيب به أن القمر قد يستره الغيم، وأنه لم يطل وقت الانشقاق.

قوله: (**ساعة هدو من الليل**).

أي بعد مضي جانب منه، وهو بفتح الهاء وسكون الدال المهملة وآخره همزة، وعلى هذا فكتبه بواو بعد الدال كما في النسخة التي بخط المصنف خطأ.

قوله: (**وأبلغ من هذا أن القمر**)...إلخ.

يقال: بل الانشقاق أبلغ وأعجب وأغرب، اللهم إلا أن يريد أن ذلك أبلغ في زوال نوره بالكلية، واحتج الخياط والبلخي بأن لو كان لم يقع التمالي على إنكاره.

وأجيب: بأنه ليس بأبلغ من كلام عيسى في المهد وإحياء الموتى مع تمالي اليهود على دفعه، ولعل عدم تواتره استغناء بها في القرآن من ذكره.

قوله: (**ومنها قصة الأحزاب، ونزول الريح عليهم**).

القصة في ذلك مشهورة في السير والتفاسير، وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ﴾ [الأحزاب:٩]، وهم الأحزاب من قريش ومن تبعهم أربعة آلاف يقودهم أبو سفيان، ووافقتهم سليم بمر الظهران، وخرجت بنو أسد وفزارة وأشجع وبنو مرة، فكان جميع من



ونصرة الملائكة

وافى الخندق من القبائل عشرة آلاف، ومر عليهم قريب من شهر ولم يقع حرب غير الترامي بالنبل والحجارة، إلا ماكان من قتل علي عليه السلام لعمرو بن عبد ود وقتل معه رجلان، والإعجاز في دفع الأحزاب من غير قتال وإرسال الريح عليهم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا﴾، وهي ريح الصبا، وكانت ريحاً باردة في ليلة شاتية فأبردتهم وقلعت أطناب خيامهم وأكفأت قدورهم، والإمداد بالملائكة عليهم السلام وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾، قال المفسرون: وكانوا ألفاً، أمرهم الله فقلعوا الأوتاد، وقطعوا الأطناب، وأطفأوا النيران، وأكفأوا القدور، وقذف الله الرعب في قلوب الأحزاب، وكثرت الملائكة في جوانب عسكرهم، فقال طليحة بن خويلد الأسدي[1]: قد سحركم، فالنجاء النجاء، فانهزموا من غير قتال.

قوله: **(ونصرة الملائكة).** يحتمل أنه أراد في قصة الأحزاب، ويحتمل أنه أراد نصرتهم مطلقا، وهي في مواطن كثيرة، منها ما ذكرناه آنفاً، ومنها يوم بدر، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال:٩]، وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما رأى المشركين وهم ألف وأصحابه وهم ثلاثمائة وبضعة عشر استقبل القبلة قائماً ومد يديه يدعو «اللهم انجز لي ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض»[2]، فأمده الله بهم.

ومنها يوم حنين وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة:٢٦]،

---

(١) ـ طليحة بن خويلد الأسدي المتوفي سنة ٢١هـ من أسد خزيمة يقال له طلحة الكذاب، كان شجاعاً، قيل: قدم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وفد بني أسد سنة ٩هـ وأسلموا ولما رجعوا ارتد طليحة وادعى النبوة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فوجه إليه ضرار بن الأزور فضربه بسيف فنبا السيف فشاع بين الناس أن السلاح لا يؤثر فيه، ومات النبي فكثرت أتباع طليحة من أسد وغطفان وطي وطمع بامتلاك المدينة، وغزاه أبو بكر وسير إليه خالد بن الوليد فانهزم طليحة إلى بزاخة بأرض نجد وكان مقامه في سميرا ين توز والحاجر في طريق مكة، وقاتله خالد ففر إلى الشام ثم أسلم بعد أن أسلمت أسد وغطفان كافة ووفد على عمر فبايعه في المدينة وخرج إلى العراق فحسن بلاؤه في الفتوح واستشهد نهاوند انظر الأعلام (٣/٢٣).

(٢) ـ هو في كنز العمال (ج/١٣/٣٦١٨٨).

ورميه بالتراب في وجوه الأعداء وإظلال السحاب إياه

واختلف هل كانت الملائكة تقاتل معه صلى الله عليه وآله؟ فقيل: نعم، وقيل: قاتلت يوم بدر ولم تقاتل يوم الأحزاب ويوم حنين، وقيل: لم يقاتلوا وإنما كانوا يكثرون سواد المؤمنين ويثبتونهم، وإلا فملك واحد كافٍ في أهل الدنيا كلهم، فإن جبريل أهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط، وأهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة.

قوله: **(ورميه بالتراب في وجه الأعداء)**. إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وذلك أنها لما طلعت قريش يوم بدر قال صلى الله عليه وآله: «هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها مكذبون رسولك، اللهم إني أسألك ما وعدتني»، فأتاه جبريل وقال له: (خذ قبضة من تراب فارمهم بها)، فأعطاه علي عليه السلام قبضة من حصى حين التقى الجمعان فرمى بها وجوههم وقال: «شاهت الوجوه»[1]، فلم يبق مشرك إلا وقع في عينيه شيء منها وشغل بذلك فكانت الهزيمة، وهذا وجه الإعجاز لا مجرد رميه بالتراب، وإنما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾، فأثبت ونفى اعتباراً بوجودها منه، وبأن أثرها لا يطيقه البشر، فالمثبت وجودها والمنفي أثرها.

قوله: **(وإظلال السحاب إياه)**.

روي أن ذلك وقع في سفرين له صلى الله عليه وآله إلى الشام، كان يظله السحاب حال مشيه، وإذا وقف وقف، ويدور حيث دار، ويرى ذلك أصحابه، وممن رآه بحيرى الراهب.

قلت: هذا كان قبل بعثته صلى الله عليه وآله فعده معجزة فيه تسامح على مذهب الجمهور، لأنهم لا يجرون تقدم المعجزة على البعثة، وإنما يعدون هذا إرهاصاً.

---

(١) ـ في بهجة المحافل (ج/١/ص/١٨٣) «اللهم هذه قريش قد أقبلت بخيلائها وفخرها تحادك وتكذب رسولك، اللهم نصرك الذي وعدتني، اللهم أحنهم الغداة، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض».. إلى أن قال في (ص/١٨٤): ولما تزاحف الناس بعضهم من بعض قال أبو جهل: اللهم أقطعنا للرحم، وأتانا بما لا نعرف فأحنه الغداة، فكان هو المستفتح على نفسه، وآخر ذلك أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله حفنة من الحصاة فرماهم به...إلخ، قال الأشخر في شرح تفسير البغوي وغيره من الحصي وفيه أن ذلك كان بإشارة جبريل حين دعا النبي صلى الله عليه وآله قال: خذ قبضة تراب فارمهم، تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧]، والله أعلم تمت.



ونحو ذلك مما يطول استقصاؤه والإشارة إليه

قوله: **(ونحو ذلك مما يطول استقصاؤه والإشارة إليه).**

قد تقدم أن بعض العلماء زعم أن معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم تنتهي إلى ثلاثة آلاف معجزة، ونقل أن رجلاً من اليهود قال لعلي عليه السلام: إن موسى أعطي قلب العصى حية ولم يؤت محمد كذلك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (كان لمحمد ما هو أبلغ من ذلك فإن رجلاً طلب أبا جهل بدين له فلم يعطه إياه، فقال له بعض المستهزئين: أتحب أن أدلك على رجل يستخلص لك حقك منه، قال: نعم، فدله على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكان أبو جهل يقول: لو أن لمحمد إلي حاجة لسخرت منه وهزأت به، فلما أتى ذلك الرجل إليه صلى الله عليه وآله وسلم يستشفع به إلى أبي جهل قام معه وقال: يا عمرو ادفع إلى الرجل ماله، فقام أبو جهل مسرعاً وسلم ما عنده للرجل، فقيل له: قد كنت تقول: لو أن لمحمد إلي حاجة لسخرت به وهزأت فما هذا؟ فقال: اعذروني فإنه لما أقبل رأيت عن يمينه ثمانية رجال بأيديهم حراب، وعن يساره ثعابنين تصطك أنيابهما وتلمع النار من أبصارهما، فخشيت أن لو امتنعت أن يبعجوا بطني بالحراب ويبتلعني الثعبانان، قال أمير المؤمنين: فهذا أكثر مما أعطي موسى، ثعبان بثعبان، وزاد الله محمداً ثعبانا وثمانية أملاك.

القول في أنه صلى الله عليه وآله وسلم مرسل إلى الكل وأن شريعته دائمة إلى انقطاع التكليف

وذلك معلوم ضرورة من دينه عليه السلام، وقد قال تعالى: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف:١٥٨]، **وقال:** ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ:٢٨]، **وقال عليه السلام: «أرسلت إلى الأحمر والأسود»**[1].

وأما كونه مرسلاً إلى الجن فهو أيضاً ظاهر من دينه عليه السلام، وإن لم يبلغ حد الضرورة، وقد ثبت التحلي في حقهم، وقد قال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ﴾ **إلى قوله:** ﴿مُنذِرِينَ﴾ [الأحقاف:٢٩].

(القول في أنه عليه السلام مرسل إلى الكل، وأن شريعته دائمة إلى انقطاع التكليف)

أراد بالكل كل الناس من العرب والعجم.

قوله: **(أرسلت إلى الأحمر والأسود).**

المراد بالأحمر العجم، وبالأسود العرب لما فيهم من الأدمة، هذا هو الظاهر من تفسير هذا الحديث، وهو من قبيل التغليب، إذ في العجم من ليس بأحمر، وفي العرب من ليس بأسود.

وقيل [الإمام يحيى]: المراد بالأحمر الترك والروم لبياض ألوانهم وحمرتها، وبالأسود العرب والسودان لتقارب ألوانهم وكونها على غير صفة ألوان الروم والترك، وإن تفاوتوا في شدة السواد وصفاء اللون والخضرة إلا أن الأغلب عليهم السواد وخضرة اللون.

قوله: **(وأما كونه مرسلاً إلى الجن فهو أيضاً ظاهر من دينه وإن لم يبلغ حد الضرورة).**

قيل [المهدي]: يعلم ذلك بدلالة الإجماع وبالآيات التي تقضي بذلك.

وقيل [الإمام يحيى]: إنه أيضاً معلوم ضرورة من دينه.

قوله: **(وقد ثبت التحلي في حقهم).**

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/١١/٣١٩٤٨) بلفظ: «إن الله بعثني إلى كل أحمر وأسود».



فأما يأجوج ومأجوج فمن الجائز أن لا يكونوا مكلفين رأساً ومن الجائز كونهم مكلفين بالعقليات فقط، وجائز أن يكونوا مكلفين بالشرعيات، ويكون قد أتاح لهم /٣٥١/ من يبلغهم ما تقوم به الحجة عليهم، وجائز أن لا تكون الشرعيات مصلحة في حقهم إلا بشرط أن يبلغهم كما في صدر الإسلام، فيجوز أن يبلغ وأن لا يبلغ،

يعني بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء:٨٨]، يعني لا وجه لتحديهم إلا مع كونهم ممن شمله الإرسال، هذا ما يمكن أن يوجه به وفيه تكلف، والدلالة في ذلك على المقصود غير واضحة، ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿ يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ ﴾ [الأحقاف:٣١] بعد قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ ﴾ [الأحقاف:٢٩].

قوله: **(فأما يأجوج ومأجوج..إلى آخره)**. اعلم أن ذكره إياهم كالجواب عن سؤال مقدر على أحد وجهين، الأول: أن يقال: ما تقولون في يأجوج ومأجوج، فقد حكمتم بأنه مرسل إلى الثقلين وهو غير مرسل إليهم لتعذر التبليغ؟ الثاني: أن يقال: إذا كان صلى الله عليه وآله وسلم مرسلاً إلى الثقلين ومنهم يأجوج ومأجوج ولا بد أن تبلغ دعوته كل من أرسل إليه لئلا ينتقض الغرض من إرساله، فكيف يكون الحكم فيهم؟ وقد اختلف في الجواب، فقيل: ليسوا من الإنس ولا من الجن فلم يرسل إليهم، ولا تكليف عليهم فيما جاء به وإنما هم مكلفون بالعقليات فقط، وقيل: ليسوا مكلفين وإنما حكمهم حكم البهائم، وقيل: إنهم من بني آدم ومكلفون بالتكاليف العقلية دون الشرعية لأنها لم تبلغهم ولا تمكنوا من العلم بها، ولا مانع أن يكون من الناس من لم تبلغه الشرائع ولا يكلف إلا بالعقليات، والصحيح أنهم آدميون من ولد يافث بن نوح، وقيل: يأجوج من الترك، ومأجوج من الجيل والديلم، ونقل عن كعب أنهم زيادة في ولد آدم، وأن آدم احتلم ذات يوم فامتزجت نطفته بالتراب فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج، فهم متصلون بنا من جهة الأب دون الأم، وأنهم مكلفون بدليل قوله تعالى: ﴿ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الكهف:٩٤]، ولا يقال هذا إلا في حق المكلف العاصي، قيل: وإنهم مكلفون بالشرع، ويعلمون ذلك بقربهم من السد حتى سمعوا الشرع وعرفوا النبوة.

وعلى هذا جوز أصحابنا أن يكون في الناس وفي البلاد من لا تبلغه دعوة النبي عليه السلام، فلا يكون مكلفاً بشرعه لفقد شرطه.

وعلى مثل هذا يحمل قوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [الأنعام:١٩]، فأما ما ورد في الخبر من نزول المسيح عليه السلام فيجوز أن يكون ذلك وقت انقطاع التكليف، ويجوز أن يكون متعبداً بشريعة محمد عليه السلام حينئذ ويجوز أن يكون متعبداً بشريعته هو فقط، لجواز اختلاف المصالح.

قوله: (**وعلى هذا جوز أصحابنا أن يكون في الناس وفي البلاد من لا تبلغه دعوة النبي** صلى الله عليه وآله وسلم ...إلخ).

هذا ذكره بعضهم ورد بأنه ينقض العموم في كونه صلى الله عليه وآله وسلم مرسلاً إلى الناس كافة، إذ لا بد من أن يحكم بأن هذا الذي لم تبلغه دعوته ولم يكلف بشرعه ليس النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمرسل إليه وإلا فما فائدة الإرسال!

قوله: (**يحمل قوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾**).

يعني بأن من بلغ معطوف على ضمير المخاطبين من أهل مكة، أي لأنذركم به وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم، وقيل: من الثقلين، وقيل: من بلغه إلى يوم القيامة، وعن سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يعني في قيام الحجة، وقيل: المراد من بلغ حد التكليف، وقد حكى الخلاف في هذه المسألة في (المحيط) فقال: عن بعضهم أنه لا يجوز أن تخفى بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على أحد، بل قد انتشرت ولزم كل مكلف العمل بها، وفي الناس من أجاز ألا يسمع ناس دعوة النبوة فلا تكليف عليهم بشرعه صلى الله عليه وآله وسلم، لأن التكليف بذلك فرع على العلم به أو التمكن من العلم، قال: وهذا أصح، واحتج بأنه قد كان في أيام الرسول وبعده من الأزمان المتقاربة في خلافة الخلفاء من كان معذوراً عندهم، وأخبر عن نفسه أنه لم يبلغه تحريم الربا وغيره، فما يمنع منه في الذي بعده من الأزمنة، والأصل في ذلك أن لزوم الشريعة موقوف على قيام الحجة بها، فمن لم يثبت له ذلك فهو معذور.

قوله: (**فأما ما ورد في الخبر من نزول المسيح عليه السلام فيجوز**)...إلى آخره.

....

هذا إشارة إلى جواب سؤال يورد هنا تقريره كيف قلتم: إنه لا نبي بعد نبيكم، وأن شريعته مستمرة إلى انقطاع التكليف، وأنتم تدينون بأن عيسى عليه السلام ينزل من السماء إلى الأرض آخر الزمان وهو نبي، فإن نزل متعبداً بشريعتكم كان هذا منفراً عنه مع نبوته، وإن نزل متمسكاً بشريعته متبعاً على ذلك بطل ما قلتم من استمرار شريعة نبيكم إلى انقطاع التكليف وأنه لا نبي بعده؟

وتقرير الجواب: أنا لم نمنع إلا من بعثة نبي بعد نبينا، وأما عيسى فبعثته متقدمة، وقد اختلف المتكلمون فقال بعضهم: إنه لا ينزل إلا بعد انقطاع التكليف وظهور آيات الساعة حذراً من الطعن بذلك، وقال بعض المتكلمين: إنه ينزل والتكليف باقٍ.

قيل [الإمام يحيى]: وهذا هو الصحيح، والأخبار في ذلك فيها كثرة، فإنها وردت بأنه ينزل في زمن مهدي هذه الأمة المنتظر لكل فريق منهم، ومع هذا فلا مانع من أن يكون متعبداً بشريعتنا داعياً إليها ولا تنفير في ذلك، وتكون مصلحته متعلقة بشرعنا، وإن كانت في زمنه الأول متعلقة بشريعته التي أوحي إليه بها في الإنجيل، فإن قيل: بأنه ينزل متعبداً بشريعته فيما يخصه ويدعو الغير إلى شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً.

وإذ قد عنّ ذكر نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض فلنذكر طرفاً من الوارد في شأنه وشأن المهدي المنتظر، فإن فيه فوائد ينبغي الوقوف عليها والالتفات إليها.

الفائدة الأولى: اعلم أن عيسى رفعه الله إلى السماء، وإلى ذلك أشار تعالى بقوله: ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ ﴾ [النساء:١٥٨]، أي إلى الموضع الذي لا يملك أحد الحكم فيه غيره، قيل: رفعه الله إلى السماء وكساه الريش وألبسه النور، وقطع عنه شهوة المطعم والمشرب، وطار مع الملائكة فهو معهم حول العرش، فكان ملكياً إنسياً سماوياً أرضياً، ذكره الثعلبي عن قتادة.

الفائدة الثانية: نزوله إلى الأرض، قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهو معلوم بإجماع المسلمين، وإلى ذلك أشار بقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ قَبۡلَ مَوۡتِهِۦۖ ﴾

....

[النساء:١٥٩]، على أحد التفسيرين، وهو أن الضمير في موته عائد إلى عيسى، والمعنى: وما من أهل الكتاب الموجودين حال نزوله إلا ليؤمنن بعيسى قبل موته، وهو قول الحسن وقتادة.

قال بعض المفسرين: يروى أنه ينزل من السماء في آخر الزمان فلا يبقى أحد من أهل الكتاب إلا ويؤمن به وبمحمد، حتى تكون الملة واحدة وهي ملة الإسلام، ويهلك الله في زمانه المسيح الدجال، وتقع الأمنة حتى يرتع الأسود مع الإبل والنمور مع البقر والذئاب مع الغنم، ويلعب الصبيان بالحيات، ويلبث في الأرض أربعين سنة ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون ويدفنونه.

وعلى التفسير الثاني أن الضمير عائد إلى الكتابي، أي وما من أهل الكتاب من أحد إلا ليؤمنن قبل موته بعيسى، وورد في ذلك أن الملائكة قبل أن يموت اليهودي تضرب وجهه وتقول: يا عدو الله أتاك عيسى نبياً فكذبت به، فيقول: آمنت أنه عبد نبي، وتضرب وجه النصراني وتقول له: أتاك فزعمت أنه الله أو ابن الله، فيؤمن من حينئذ أنه عبد الله ورسوله.

الفائدة الثالثة: قيل[الإمام يحيى عليه السلام]: في المأثور أنه ينزل من السماء على بيت المقدس مع في الأرض وقد أقيمت الصلاة في زمن المهدي ورأسه حينئذ كالذي يقطر منه الماء، فإذا رآه المهدي تأخر عنه ليكون المصلي، فيقول عيسى: بل أنت صل فإنما أقيمت الصلاة لك، وهذا على أصح الروايات أن نزوله بعد ظهور المهدي، وبعد خروج الدجال، وأنه القاتل للدجال بطعنة بحربة في بطنه فيقتله، وذلك حين أقبل يريد بيت المقدس ويقتل من تبعه من اليهود.

الفائدة الرابعة: الذي عليه أكثر المسلمين الإيمان بظهور مهدي هذه الأمة على اختلاف بينهم في تفاصيل أمره، وفي أنه هل قد كان في الأئمة الماضين، أو ولادته وظهوره منتظران، والأكثر على هذا، وفي الآثار أن البشارة به تسمع بصوت من السماء، وأن ظهوره من مكة، وأتباعه عند ذلك بعدد أهل بدر، يظهر يوم عاشوراء، واسمه محمد بن عبدالله، عنه صلى الله عليه وآله وسلم «المهدي يواطي اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما



وعلى كل حال فلا يجوز أن يكون بعد محمد عليه السلام نبي

ملئت ظلماً»[1]، وهو فاطمي من ذرية الحسن في أكثر الأحاديث، وفي بعضها أنه من ذرية الحسين، وصفته فيما ورد أنه أبيض الجسد، وجهه كالكوكب، في خده الأيمن خال، سنه أربعون سنة، مدة خلافته سبع سنين في أكثر الرواية، وفي بعضها خمس، إلى غير ذلك من الروايات، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «المهدي من بني فاطمة نجل الجبهة، أقنى الأنف، يملك سبع سنين يصلي عيسى الصبح وراءه»[2]، وفي حديث «لا تدع زمنه السماء من قطرها شيئاً إلا صبته، ولا تدع الأرض شيئاً إلا أخرجته، حتى يتمنى الأحياء حياة من مات».

وهذه النبذة في ذكر عيسى والمهدي نقلناها من بعض تعاليق الشرح، ومن أراد الاستقصاء لما ورد في شأنهما من الأحاديث المحققة والأخبار المصححة فعليه بكتاب (عقد الدرر) للشيخ أبي محمد يوسف بن يحيى بن علي المقدسي الشافعي، فإنه يشتمل على على اثني عشر باباً، الأول في بيان أن المهدي من ذرية الرسول، والثاني في خلقه واسمه وكيفيته، والثالث في عقله وحليته، والرابع فيما يظهر من الفتن الدالة على ولايته، والخامس في أن الله تعالى يبعث من يوطي له قبل أمارته، والسادس فيما يظهر له من الكرامات في أيام خلافته، والسابع في شرفه وعظيم منزلته، والثامن في كرمه وفتوته، والتاسع في فتوحاته وسيرته، والعاشر في أن عيسى عليه السلام يصلي خلفه ويتابعه وينزل في نصرته، والحادي عشر في اختلاف الروايات في مدة إمامته، والثاني عشر فيما يجري من الفتن في أيامه وبعد انقضاء مدته.

قوله: **(وعلى كل حال فلا يجوز أن يكون بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبي).**

---

(١)- رواه في كنز العمال (ج/١٤/٣٨٦٦٢).

(٢)- الحاكم في المستدرك (ج/ص/٥٥٧) بلفظ: «المهدي منا أهل البيت أشم الأنف، أقنى أجلى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، يعيش هكذا» - وبسط يساره وأصبعين من يمينه المسبحة والإبهام وعقد ثلاثة، قال الحاكم: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، وأخرج أحاديث في المهدي في الصفحة وما بعدها.

وفي كتاب البيان للكنجي الشافعي بآخر المناقب (ص/٥٠٠، ٥٠١) بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «المهدي مني أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً، يملك سبع سنين»، وقال: هذا حديث ثابت حسن صحيح أخرجه الحافظ أبو داود السجستاني في صحيحه، قال مصحح الكتاب لسنن أبي داود (٢/ص/٢٠٨): ورواه غيره من الحفاظ كالطبراني وغيره.

....

ذلك معلوم بالضرورة من دينه وأنه كان يدين بذلك، وهو لا يدين إلا بالحق، وأيضاً فهو معلوم من إجماع المسلمين ونص القرآن المتين، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وإذ قد فرغنا من تتبع ما يفتقر إلى الشرح والتذييل من كلام المصنف في هذا الباب فلنختمه بذكر أبع نكت.

النكتة الأولى: أن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الأنبياء للإجماع على ذلك ولأحاديث كثيرة متواترة المعنى تقضي به كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»[1]، وكما روي عنه: «الجنة محرمة على الأنبياء والرسل حتى أدخلها، ومحرمة على الأمة حتى تدخلها أمتي»[2]، وكما روي عنه أيضاً «أنا أول من يقرع باب الجنة، وأنا أول من تنشق عنه الأرض، وأنا أول شافع ومشفع»[3]، وكالحديث المشهور في الشفاعة، وفزع الأمم إلى كثير من الأنبياء فلا يجدون عندهم ما يريدون حتى ينتهوا إليه صلى الله عليه وآله وسلم، وهو مرفوع إلى أبي بكر وغيره من الصحابة بروايات مختلفة متقاربة المعنى بذكره، منها برواية أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا سيد الناس يوم القيامة، هل تدرون مم ذاك يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، ينظرهم الناظر ويسمعهم الداعي، وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون، فيقول الناس: ألا ترون إلى ما أنتم فيه، ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض: أبوكم آدم، فيأتونه فيقولون: يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، وأسكنك الجنة أفلا تشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه وما بلغنا، فقال: إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله، وأنه نهاني عن الشجرة وعصيت، نفسي ـ نفسي ـ نفسي ـ اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى نوح، فيأتون نوحاً فيقولون: يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وقد سماك الله عبداً شكوراً، ألا ترى إلى ما نحن فيه، ألا ترى إلى ما بلغنا، ألا تشفع لنا عند ربك،

---

(١) ـ رواه في كنز العمال (ج/١١/٣٢٠٤٠).

(٢) ـ هو في كنز العمال (ج/١٢/٣٥٤١٥) بلفظ: «إن الجنة حرمت على الأنبياء كلهم حتى أدخلها...إلخ».

(٣) ـ رواه في كنز العمال (ج/١١/٣٦٧٠١).



....

فيقول: إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وأنه قد كان لي دعوة دعوت بها على قومي، نفسي نفسي-نفسي-نفسي- اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إبراهيم فيقولون: أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله، نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى موسى فيقولون: يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب مثله بعده، وإني قتلت نفساً لم أومر بقتلها، نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى عيسى، فيقولون: يا عيسى أنت روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وكلمت الناس في المهد اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه، فيقول عيسى: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب مثله بعده ولم يذكر ذنباً، نفسي-نفسي-نفسي- اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى محمد، فيأتونني فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، فأنطلق فآتي تحت العرش فأقع ساجداً لربي، ثم يفتح الله علي من محامده وحسن الثناء عليه بما لم يفتحه على أحد قبلي، ثم يقال: يا محمد ارفع رأسك وسل تعطه، واشفع تشفع، فارفع رأسي فأقول: أمتي يا رب أمتي يا رب أمتي يا رب، فيقال: يا محمد ادخل من أمتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس مما سوى ذلك، ثم قال: والذي نفسي بيده إن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وهجر أو كما بين مكة وبُصرى»، رواه البخاري ومسلم.

ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم أكثر الأنبياء أتباعاً، وأعظمهم في الاهتداء به شأناً، فإنه أرسل إلى الناس كافة، وفشى الإيمان به في جميع الأقطار، ومن سن سنة حسنة كان له ثوابها وثواب من عمل بها إلى يوم القيامة، ولا شبهة في دوام الاهتداء به إلى انقطاع التكليف في حق أكثر الخلق،

....

فكأنه عمر هذه المدد وعمل عمل المهتدين من أهلها.

فأما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تفضلوني على أخي يونس بن متى»[1]، فإن صح فمحمول على أنه ورد قبل علمه بالأفضلية، أو المراد لا تفضلوني عليه في صحة النبوة ووجوب الاتباع له والإيمان به، أو لما فهم من قدح الجاهلين في يونس والاستهانة به فأراد رفع شأنه مع ضمير يصحح ذلك، أو من قبيل التواضع كما هو خليقة الصالحين.

تنبيه:

إذا كان معنى الأفضلية كثرة الثواب فهل المعنى بكونه أفضل الأنبياء أن ثوابه أكثر من ثواب كلهم، أو المراد أنه أكثر من ثواب كل واحد منهم على انفراده، قد وقع في هذا تنازع بين بعض المتأخرين، وهو من قبيل التعسف وطلب العلم بما لا طريق إليه، فإن مقادير الثواب مما استأثر الله بعلمه، والأمران جائزان، وأما بالنظر إلى أصل معنى أفعل التفضيل فليس المراد بقولك: فلان أطول الناس إلا أنه زائد في الطول على كل واحد منهم، لا أنهم لو صفوا جميعاً وأضيف طول كل واحد إلى الآخر لازداد طوله ومساحة قامته على كل ذلك، لكن المعتبر هنا التوقيف ولا نعلم أنه ورد في ذلك ما يقع به القطع على أحد الوجهين، والعلم علم الله جل جلاله.

فائدة:

يجوز أيضاً تفاضل سائر الأنبياء عليهم السلام بأن يكون بعضهم أفضل من البعض الآخر، وخالف في ذلك ضرار وزعم أن الأفضلية لم تثبت إلا لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الأنبياء على سواء، وهذا الذي ذهب إليه لا دليل عليه، ولا مانع في العقل ولا في السمع من التحرير المذكور وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء:٥٥]، وفيه دليل على وقوع ذلك، والوقوع فرع الجواز.

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/١١/٣٢٤٢٢) بلفظ: «لا ينبغي لأحد أن يقول أني عند الله خير من يونس بن متى».



....

النكتة الثانية: ذهب أصحابنا إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء جميعاً، بمعنى أن ثواب أدنى الملائكة ثواباً أكثر من ثواب أفضل الأنبياء، وقيل: بل الأنبياء أفضل من الملائكة على العكس مما ذكر واستدلوا بأن الملائكة أمروا بالسجود لآدم، وقيل: بل والمؤمنون أيضاً أفضل من جميع الملائكة لمشقة تكليف البشر وضعف بناهم وما ركب فيها من الشهوات والنفرة والألم واللذة، والملائكة على عكس ذلك، وقيل بتفضيل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم خاصة على جميع الملائكة لما ورد من تفضيله على سبيل العموم كما قدمنا، ومن عداه فالحال فيه محتمل لأن الملائكة كانوا له جنداً في يوم بدر وغيره، وأمير الجند أفضل منهم، وقيل بالوقف مطلقاً، وقيل: يجوز أن يكون بعض الملائكة أفضل من النبيين، وبعض النبيين أفضل من الملائكة أو من بعضهم، وهذا هو الحق عندي، فلا يمكن القطع في هذه المسألة لما قدمناه من أن مقادير الثواب مما استأثر الله بعلمه، ولأن حال الملائكة غير مستوٍ، وحال الأنبياء كذلك، فكيف نطلق القول في الجانبين، واحتج الأصحاب بقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ﴾ [الأنعام: ٥٠]، في مقام حط النفس والتعريف بأن مرتبته لا تجاوز مرتبة البشر، وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ﴾ [الأعراف: ٢٠] في معرض الترغيب بما فوق مرتبتهما.

وقريب مما ذكر قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٞ كَرِيمٞ﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢]، وبأنهم معصومون عن جميع المعاصي صغائرها وكبائرها، ولأن الملائكة لم يستغفروا لأنفسهم، والأنبياء يستغفرون لأنفسهم، ولأن الملائكة أطول أعماراً وأكثر عبادة، ولأن الله قدم ذكرهم في نحو ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾..الآية [البقرة: ٢٨٥]، واستدل الآخرون بما تقدم وبقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، والملائكة منهم، وكذلك ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، ولأنه روي أن جبريل أخذ بركاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة الإسراء خدمة له حتى أركبه على

....

البراق، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لي وزيران في السماء جبريل وميكائيل»[1]،

وقد أجاب الأصحاب عما استدل به المخالفون بنحو أن آدم عليه السلام إنما كان قبلة لسجودهم فقط، ومنع كون تكليف البشر أشق، لأنا نقطع بأن للملائكة شهوة ونفرة، وإن سلم خلاف ذلك فطول مدة عبادتهم وتكليفهم يقابل المشقة في المدة اليسيرة ويزيد عليها، وأن نصرة الملائكة للنبي وحضورهم في حروبه لا تقتضي انحطاط درجتهم عنه، وما شابه هذا.

قلت: ويمكن التمحل لتشكيك أدلة الأصحاب، وكل ما استدل به في هذه المسألة هو من قبيل الظواهر والأمارات، وأكثر ما يتم حصول الظن وليست المسألة بظنية فدائرة التوقف والتجويز أوسع.

النكتة الثالثة: هل أرسل غير نبينا صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس كافة أو لا؟

المختار أنه لا يقطع بذلك في واحد من الأنبياء من غيره، ويجوز في حق البعض، ونقل عن قوم أن كل نبي مبعوث إلى الناس كافة، وأنه لا يصح أن يكون نبي مرسلاً إلى قوم دون قوم لما في ذلك من التنفير، وهو ضعيف جداً لأن النبوة يعتبر فيها المصلحة ولا مانع من أن يكون في بعثة شخص إلى قوم دون قوم، ثم إن هذا أمر معلوم وقوعه قد كان إبراهيم ولوط في زمن واحد، وكل منهما مبعوث إلى غير من بعث إليه الآخر.

النكتة الرابعة: أنه يصح بعثة نبيين أو أكثر في وقت واحد لما قدمنا من أن النبوة بحسب المصلحة فلا مانع من أن تكون المصلحة في ذلك، فإذا بعث نبيان فالذي تحتمله القسمة أن يتحد شرعهما ويتحد من أرسلا إليه، وأن يختلف شرعهما وفي المرسل إليهم، وأن يتحد شرعهما ويتعدد من أرسلا إليه وعكس هذا، فهذه أربعة أقسام، الأول منها معلوم وقوعه

---

[1] ـ في مجمع الزوائد (ج/٩/ص/٥٤) عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله عز وجل أيدني بأربعة وزراء نقباء، قلنا: يا رسول الله/ من هؤلاء الأربعة؟ قال: اثنين من أهل السماء واثنين من أهل الأرض، فقلت: من الإثنين من أهل السماء؟ قال: جبريل وميكائيل، قلنا: من الاثنين من أهل الأرض؟ قال: أبو بكر وعمر»، رواه الطبراني وفيه محمد بن مجبب الثقفي وهو كذاب، ورواه البزار بمعناه وفيه عبدالرحمن بن مالك بن مغول وهو كذاب، تمت.



....

كموسى وهارون وكثير من أنبياء بني إسرائيل، والثاني صحيح ممكن وربما أنه حال إبراهيم ولوط، والثالث ممكن أيضاً ولا يبعد وقوعه، والرابع ممتنع لأنه يستلزم التكليف بالأحكام المتنافيات.

الكلام في الوعد والوعيد

الوعد هو الخبر عن إيصال النفع أو دفع ضرراً في المستقبل من المخبر إلى المخبر .

والوعيد: عكسه. والخبر: هو كل قول يصح أن يقل لقائله: صدقت أو كذبت، ولا يلزم الدور؛ لأنا حددنا الخبر بصحة قولهم: صدقت أو كذبت لا بنفس الصدق والكذب، ولا شك أن صحة إطلاق العبارة لا يقف على تصور مفهومها.

(الكلام في الوعد والوعيد)

قوله: (**الوعد هو الخبر**).

هذا جنسه القريب ويخرج به من الكلام ما ليس بخبر كالأمر والنهي.

وقوله: (**عن ايصال نفع أو دفع ضرر**).

فصله عن عكس ذلك فإنه وعيد، وعما ليس كذلك من الأخبار.

وقوله: (**في المستقبل**).

يفصله عن الإخبار بإيصال نفع أو دفع ضرر في الماضي فليس بوعد.

وقوله: (**من المخبر إلى المخبر**).

يفصله عن البشارة، وهي الإخبار بإيصال ذلك من غير المخبر.

قوله: (**والوعيد عكسه**). يعني في بعض الحد، فإنه الخبر عن إيصال ضرر أو تفويت نفع وبقية القيود بحالها، والإحترازات فيه تعرف مما ذكر آنفاً.

قوله: (**والخبر .. إلخ**).

إنما ذكر حده لوروده في حد الوعد والوعيد، وينبغي ذكر حد الصدق والكذب لذكرهما في حد الخبر الذي أورده، وهذا الحد الذي أورده المصنف للخبر جيد إلا أن الأولى تجنب لفظة كل في الحد لأن الحد هو للماهية المجردة عن التعدد والوحدة، والأولى أن يعدل فيه عن لفظ

....

القول إلى لفظ الكلام لأنه جنسه القريب، فإن القول يشمل الكلمة والكلام والخبر نوع من الكلام، وحقيقة الصدق: هو الخبر المطابق للواقع والكذب عكسه ثم نذكر حقيقة الخلف لأنه لا بد من عروض ذكره في هذا الباب.

قال السيد صاحب شرح الأصول: هو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله.

قال: فإن أخبر عن نفس الفعل فكذب، وإن أخبر عن عزمه على الفعل وقد عزم فليس بكذب.

قال: ولما كان العزم مستحيلاً على الله تعالى لم يكن وعده ووعيده إلا خبراً عن الفعل فلو وقع خلف منه تعالى عن ذلك كان من قبيل الكذب.

وقيل في حقيقته: عدم الإيفاء بما وعد به أوتوعد، والوفاء هو الصدق فيما وعد به أوتوعد.

قيل: وبه يغلب أن الوفاء لا يستعمل إلا في الوعد بالنفع لا بالضرر، وقد اعترض بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام] قسمه السيد للخلف إلى كذب وغيره، وقال: لا معنى لذلك بل الخلف كذب كله.

وقوله: إنه إذا كان خبراً عن العزم فليس بكذب، غير مستقيم لا أنه إذا أخبر عن عزمه فقط فليس بخلف.

لكن مراد السيد أنه خلف بالنظر إلى الظاهر، وليس بكذب ولا خلف إذا كان قصده الإخبار بأنه عازم على ذلك فقط.

فصل/ وللوعد والوعيد جنبتان: عقلية وسمعية

والعقلية تشتمل على بيان ما يستحق على الأفعال وصفة ما يستحق وشرائط الاستحقاق وما يزيل الاستحقاق وما يحسن إسقاطه وما يجب وكيفيّة الإسقاط.

والسمعية تشتمل على بيان ما يفعله الله قبل إيصال الثواب والعقاب من الفناء والإعادة وأحوال القبر وأحوال القيامة والصراط والميزان والحساب ونحو ذلك.

(فصل: وللوعد والوعيد جنبتان)

هو بفتح الجيم وسكون النون، والواحدة جنبة، بمعنى ناحية، ويقال: اعتزل جنبة أي ناحية.

قوله: (**والعقلية تشتمل على بيان ما يستحق على الأفعال**).

يعني: من المدح واالذم والثواب والعقاب.

وقوله: (**وصفة ما يستحق**).

يعني: ذكر صفات المدح والذم والثواب والعقاب وخصائصها.

قوله: (**وما يزيل الإستحقاق**). إشارة إلى الكلام في مسألة التوبة وفروعها وما يتعلق بها، وزيادة الثواب على العقاب والعكس.

قوله: (**وما يحسن إسقاطه وما يجب**).

إشارة إلى الكلام في أنه يحسن العفو عقلاً وإسقاط العقاب تفضلاً وإسقاط الثواب بزيادة العقاب، وإلى أنه يجب إسقاط العقاب بالتوبة أو بزيادة الثواب.

قوله: (**وكيفية الإسقاط**). إشارة إلى بيان كيفية الإحباط والتكفير وفروعها، وإلى كيفية إسقاط العقاب بالتوبة هل بمجردها أوبكثرة ثوابها.

قوله: (**وأحوال القيامة والصراط والحساب ونحو ذلك**).

يعني بنحو ذلك إنطاق الجوارح، وكلامه يوهم أنه يذكر أحوالاً للقيامة غير ذكر الصراط



وبيان أن الله يفعل في الكفار والفساق ما يستحقونه وما يتصل بذلك من أسماء المكلفين وأحكامهم وبيان ما كلفنه في ذلك والإكفار والتفسيق ونحو ذلك.

القول في الجنبة العقلية:

اعلم أن الذي يستحق على الأفعال هو المدح والذم والثواب والعقاب. والمدح: هو كل خبر ينبي عن ارتفاع حال المذكور مع القصد إلى ذلك.

قلنا: المذكور ولم نقل الغير؛ لأنه قد يمدح نفسه. وقلنا: مع القصد إلى ذلك احترازاً من الحكاية نحو: أليس لي ملك مصر، ومن التعريف نحو: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ﴾ ..الآية [القصص:٧٦]، وينقسم إلى ما يتبعه ثواب كالمدح على الطاعة وإلى مالا يتبعه كالمدح على النعمة وعلى سائر صفات الكمال.

والميزان والحساب، وليس كذلك فإن هذه هي الأحوال التي ذكرها.

قوله آخر الفصل: (**ونحو ذلك**).

يعني: كذكر خلود الفساق وذكر الشفاعة، والقول في الجنبة العقلية.

قوله: (**اعلم أن الذي يستحق على الأفعال هو المدح والذم والثواب والعقاب**).

يعني: الذي يستحق على أفعال المكلفين، فالمدح والثواب يستحقان على الطاعة، والذم والعقاب يستحقان على المعصية.

قوله: (**هو كل خبر**) يرد عليه أن لفظة (كل) تفيد العموم، والحد إنما هو للماهية المفردة لا لمجموع الأفراد فالأحسن أن يقال: هو الخبر المنبي إلى آخره، والخبر جنس يشمل المدح وغيره، وهو أولى من قول بعضهم: هو القول المبني إلى آخره، لأن القول جنس بعيد.

قوله: (**كالمدح على النعمة**). يعني: الخارجة عن كونها طاعة لئلا يقصد فاعلها بها وجه الله، وقيل: المراد أنه لا يتبعها ثواب من المنعم عليه.

قوله: (**وعلى سائر صفات الكمال**). يعني كحسن الخلقة وكرم النفس والشجاعة والفصاحة مما لا يعد طاعة وإنما هو خلقة أو غريزة.

والذم هو: كل قول ينبي عن إيضاح حال المذكور مع القصد إلى ذلك.

وقلنا: مع القصد احترازاً من الحكاية نحو ﴿ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ ﴾ [الزخرف:٥٢]، ومن التعريف نحو ﴿ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴾ [طه:١٢١] وينقسم أيضاً إلى ما يتبعه عقاب كالذم على المعصية، وإلى مالا يتبعه كالذم على الإساءة، وعلى القبائح الصادرة من الباري لو صدرت عنه تعالى عن ذلك.

والثواب: هو المنافع المستحقة على جهة التعظيم.

واعتبرنا كونه نفعاً احترازاً من قول من يجوز تحمل المشاق لأجل المدح والسرور، واعتبرنا الاستحقاق لينفصل عن التفضل.

وقوله: **(سائر)**. أقامه مقام كل وجميع مما يفيد الإستغراق، وعد الحريري هذا في (درة الغواص من غلطات الخواص) فإنما يستعمل سائر بمعنى بقية كلو قال: كالمدح على النعمة وعلى حسن الخلقة والشجاعة وسائر صفات الكمال ومن المدح الذي لا يتبعه ثواب مدح الباري على ما فعله من الواجبات وغيرها من أفعاله الحسنة.

وقوله: **(احترازاً من الحكاية)**. الحكاية يكون لقول صدر من غيره متقدماً.

وقوله: **(ومن التعريف للحكاية)**. والتعريف ما قصد به بيان الحال والإخبار به فقط.

قوله: **(كالذم على الإساءة)**.

يقال: إن الإساءة معصية فالذم عليها يتبعه العقاب، وقد تكلف لتصحيحه بأن المراد الذم على الإساءة من حيث هي إساءة لا من حيث هي معصية، فإن للذم عليها وجهين، هذا، والوجه الثاني: من حيث هي قبيحة، أو يكون المراد أنه لا يتبعها عقاب من المساء إليه.

قوله: **(والثواب)** ...إلى آخره. هذا حده إصطلاحاً، وأما لغةً: فهو الجزاء مطلقاً سواء كان بنفع أو ضر. قال تعالى: ﴿ هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ ﴾ [المطففين:٣٦]، وسواء كان الجزاء عاجلاً أو آجلاً دائماً أو منقطعاً.

قوله: **(احترازاً من قول من يُجَوِّزُ تحمل المشاق لأجل المدح والسرور)**.



واعتبرنا التعظيم لينفصل عن العوض /٣٥٢/، والعقاب هو المضار المستحقة على جهة الاستحقاق.

والتعظيم: هو كل قول أو فعل أو ترك ينبي عن ارتفاع حال من وجه إليه مع القصد والاستخفاف عكسه.

أشار المصنف إلى أن بعضهم يذهب إلى أن المدح وما يحصل من السرور يكفيان في حسن التكليف بالشاق، وقد أشار إليه في فصل الدليل على استحقاق الثواب على الطاعة بقوله: (فإن قال هلا كفى استحقاق المدح.... إلى آخره)، والذاهب إلى ذلك الفلاسفة الإسلاميون.

قوله: (**والتعظيم هو كل قول أو فعل أو ترك**)...إلخ. القول كأن يمدح أحدنا غيره، والفعل كالقيام في الوجه والإلتقاء للواصل وكالعبادة في حق الله تعالى والترك كما يعتاد من ترك مَدِّ الرِّجل في وجه من يراد تعظيمه وترك الاختباء ونحو ذلك.

وقوله: (**ينبي على ارتفاع حال من وجه إليه**).

أقوى من قول المتكلمين عن إرتفاع حال الغير لأنه يرد عليه أن أحدنا قد يعظم نفسه، إما بالقول كأن يمدحها، أو بالفعل كأن يركب أو يجلس أو يتهيأ بما جرت العادة بكونه علامة للتعظيم، وكذلك ترك كثير من الأفعال التي يعتاد أنه لا يفعلها إلا من لا يعظم نفسه.

قوله: (**مع القصد**). احترازاً من الحكاية والتعريف ومما يصدر من الأئمة والصالحين من الأفعال والتروك في معاملة الكفرة والفسقة وظاهرها التعظيم، فإنها لا تعد تعظيماً في الحقيقة لعدم القصد وإنما يصدر منهم لمصلحة دينية.

قيل: وقوله: (مع القصد). مستغنى عنه بقوله: (ينبي) لأن ما ذكر لا ينبي عن الإرتفاع إلا مع القصد.

ويلحق بهذا الفصل فوائد:-

الأولى: ذهب أبو هاشم إلى أن التعظيم معنى في القلب غير القصد والاعتقاد وليس من

....

أفعال الجوارح، وإذا صدر من الله فهو معنى يوجد لا في محل، وهذا فيه غاية البعد، والصحيح ما تقدم أنه من جنس الأفعال والأقوال والتروك، وإن أريد بالمعنى الإرادة فليس ببعيد إذ لابد من أن يقترن بها ذكر لكن ليست هي وحدها التعظيم بل جزء منه أو شرط فيه.

الثانية: أسباب التعظيم تختلف فقد تكون من قبيل اختصاص المعظم بأحوال شريفة، وإن لم يكن له في ذلك أثر، ومنه تعظيم الله تعالى لاختصاصه بصفات الكمال والإلهية، وكذلك تعظيم أهل البيت لنصابهم الشريف، وقد يكون من قبيل الإنعام والإحسان، وقد يكون من قبيل فعل الواجب وترك القبيح، وقد يكون لاتصال المعظم بمن يستحق التعظيم لأجل بعض الأسباب المذكورة.

الثالثة: قال أبو هاشم: قد يحسن التعظيم من دون استحقاق كتعظيم من يتصل بمن يستحق التعظيم.

وقال أبو علي: لا يحسن إلا مستحقاً وإلا لقبح التكليف، إذ وجه حسنه كونه تعريضاً إلى ما لا ينال إلا به.

قيل: وينبغي ألا يكون بينهما خلاف في الحقيقة لأن أبا هاشم إنما أراد أنه يحسن من غير فعل وإن لم يكن بد من سبب، وأبو علي أراد به لا بد من سبب.

الرابعة: التبجيل والإهانة في معنى التعظيم والإستخفاف ولذلك يستعملان مكانهما، وذكر بعضهم أن التبجيل يفارق التعظيم من وجهين:ـ

أحدهما: أنه لا بد أن يقع به رفع لمنزلة من وجه إليه، فلا يتصور في حق الله تعالى لأنه سبحانه وتعالى من الجلال والكبر بحال لا أرفع منه فلا يمكن الزيادة عليه.

ثانيهما: أن التبجيل لا يتصور في حق الموتى والجماد كالكعبة وغيرها مما صدر في حق من هذه صفته مما ينبي عن ارتفاع حاله فهو تعظيم لا تبجيل، ذكره قاضي القضاة، قال في (المحيط): لأنه لا بد في المبجل من أن يكون مريداً ذلك طالباً له، وكذلك الإهانة تفارق



فصل/ وهذه الأمور كما تستحق على الفعل فقد تستحق على أن لا يفعل

قال الشيخ أبو علي والجبرة: الترك فعل فلا يقع الاستحقاق إلا على فعل.

لنا: إنَّ أن لا يفعل جهة في استحقاق المدح والذم عند جميع العقلاء على مثل ما نقول في من طولب برد الوديعة وهو مستلق فلم يفعل في نفسه فعلاً، وكذلك فإنه يمدح إذا لم يطالب غريمه بالدين، وهذا معلوم بأوائل العقول، ولهذا يعرفه من ينفي الأفعال.

وبعد: فإن لا يفعل قد صح كونه معلوماً أو مخبراً عنه، والعلم لا يتعلق بالنفي.

الإستخفاف بوجهين:ـ

أحدهما: أنه لا بد فيها من حصول وضع منزلة من وجهت إليه كما يفعله الملوك بخدامهم وأمرائهم.

وثانيهما: أنها لا تكون إلا في حق الأحياء، ذكره قاضي القضاة.

(**فصل: وهذه الأمور كما تستحق على الفعل فقد تستحق على ألا يفعل**).

هذا قول أبي هاشم والقاضي وتلامذته وجلة المتكلمين ونسبه بعضهم إلى الزيدية كلهم، والخلاف فيه لأبي علي وأبي القاسم البلخي والجاحظ.

واعلم أن أبا علي بنى مذهبه هذا على قاعدة له وهي أن القادر بالقدرة لا يخلو عن الأخذ والترك، فإذا كلف بترك فعل فمتعلق التكليف فعل تركه الذي لا يمكن الإنفكاك عنه إلا إليه وهو متعلق المدح والثواب، وإذا ذم على ترك الواجب وعوقب عليه فمتعلق الذم والعقاب فعل ضده الذي نُعبِّر عنه بأنه ترك له ولا يمكن الإنفكاك عنه إلا إليه.

قوله: (**وهذا معلوم بأوائل العقول**). أراد به يعرف بالعقل من غير تأمل ونظر.

قوله: (**ولهذا يعرفه من ينفي الأفعال**).

لعله أراد بنفاة الأفعال بعض الفلاسفة والأصم وحفص وهشام بن الحكم، وهم الذين ينفون الأكوان رأساً ،ويزعمون أنه لا شيء زائد على الجسم.

قوله: (**فإن لا يفعل قد صح كونه معلوماً أومخبراً عنه**).

قلنا: متعلق هذا العلم هو المقدور على انتفاء صفة الوجود، فيصير كعلمنا بذات البـاري على صفات النفي، وإذا تعلق به العلم تعلق به الخبر.

وبعد: فالعقلاء يعلمون استحقاق المدح والذم على أن لا يفعل ضرورة ولا يعلم هذا الترك الذي يثبته الخصم إلا بدلالة دقيقة، ولا يصح أن يعلم الاستحقاق ضرورة، وجهة اسـتحقاقه دلالة.

وبعد: فكلامهم إنما يتأتى فيما له ضد من الأفعال، ومعلوم أن فيها مالا ضـد لـه كـالنظر والاعتماد، فلا يكون للاستحقاق جهة، إلا ما ذكرناه على أن المتولدات لا يصح أن يكون لها ترك لوجوب وقوعها عند وقوع أسبابها.

خبراً ينبي عن ارتفاع أو اتضاع هذا كلام فيه ركة، وليس من حق صحة أن يخبر عنه بها ذكـر أن يستلزم كونه جهة لمدح الغير أو ذمه، وأي وجه للملازمة.

قوله: (**فكلامهم إنما يتأتى فيما له ضد من الأفعال**).

يعني لأنهم قد بنوا على أن ما نهى عنه فالتكليف متعلق بفعل ضده، ومـا أوجـب وعوقـب على تركه فالعقوبة والذم على فعل ضده، فإذا كان من الأفعال ما لا ضد له لم يتم لهم ما قالوه.

قوله: (**كالنظر والإعتماد**).

أراد على الصحيح المختار وإلا فأبوا علي يذهب إلى أن الأنظار متضـادة بحسـب اخـتلاف تعلقها، فكل نظرين في أمرين يتضادان على كل وجه سواء كان المتعلق متضاداً أو لا، ويذهب أيضاً إلى أن الإعتمادات تتضاد بحسب اختلاف الجهة فما اختلفت جهته مـن الاعـتماد حكـم عليه بأنه متضاد فيجريها مجرى الحركـات، ولا يجـوز أن يجتمـع في الجسـم الواحـد اعـتمادان مختلفان لتضادهما هكذا نقل عنه ابن متويه.

قوله: (**على أن المتولدات لا يصح أن يكون لها ترك**).

اعلم أن أبا علي يوافق في المتولدات، وإنما يقول بعدم جواز خلو القـادر بقـدرة مـن الأخـذ والترك في المباشر من الأفعال حيث لا منع.



شبهتهم: أن القادر لا يجوز أن يخلو عن الشيء وضده.

والجواب: أن هذا باطل عند الجمهور بأن من يعلم تصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها، والأعراض ليس بمعنى،

قال ابن متويه: ولم يقل هذا القول في المتولد من فعلنا، فجوز خلو القدرة عن المتولدات من أفعالنا. قال ابن متويه: وإنما قلنا إنه لا يقع في المتولدات التروك لأن من حق الترك والمتروك أن يتضادا، والمتولدات من الألم والتأليف والاعتماد والصوت لا يقع فيها تضاد إلا الأكوان فإنه يدخلها التضاد والترك في المتولد بينها لا يصح، لأنه إن قيل يترك كون متولد يكون مبتدأ مضاد له لم يصح لأن ما يتولد من الأكوان، فحصوله من سبب تولده في الثاني وهو الإعتماد والكون المبتدأ تكون حالة وجوده حال وجود الإعتماد فلا يحصل ما شرطنا من كون الوقت واحداً، وإن فعل الكون المبتدأ في الحالة التي يقصد فيها المسبب وقد صح أنه لا يجوز أن يفعل مبتدأ أزيد مما يفعله متولداً فالمتولد بالوجود أحق لوجود سببه وإن قدر أنه تركه كونٌ متولد مثله، فإن تساوى السببان فليس أحدهما بالإيجاب أولى من الآخر وإن زاد أحدهما فموجبه بالوجود أحق.

واعلم أن الترك والمتروك في الإصطلاح عبارة عن شيئين كان يصح وجود أحدهما بدلاً عن الآخر من القادر بقدرة وجد أحدهما وهو الترك، فاستحال وجود آخر وهو المتروك لأجل وجوده ويسميان أيضاً أخذاً وتركاً، فالأخذ الموجود، والترك بهذه العبارة ما استحال وجوده.

قوله: (**شبهتهم أن القادر لا يجوز أن يخلو عن الشيء وضده**). في هذا نظر لأن هذه ليست بشبهة لهم وإنما هي القاعدة التي بنوا عليها مذهبهم، وإلا فليس استحالة الخلو من الشيء وضده تكفي في الدلالة على أن لا يفعل ليس بجهة للمدح والذم ونحوهما.

قوله: (**والأعراض ليس بمعنى**). أبو علي يخالف في هذا ويزعم أنه ضد ثالث للإرادة والكراهة، ولكن الصحيح خلافه ولا دليل على ما ذهب إليه.

وكذلك القادر القوي إذا وضع يده على وسادة، ثم أزيلت الوسادة يجب أن لا تهوي كما إذا سكنها، ومعلوم أنها تهوي على طريقة واحدة.

قال أبو علي: فكيف يذم ويمدح على شيء لا تعلق له به، وهل هذا إلا جبر.

قيل له: إن أردت أنه يذم لا على وجه أصلاً، ولم نقل به؛ لأنه عندنا يذم على كونه لم يوجد المقدور مع تمكنه من إيجاده، وتلك جهة معقولة، وإن أردت أنه يذم لا على فعل فهو محل النزاع، ولا مانع منه.

قالوا: لو كان أن لا يفعل جهة كافية في استحقاق المدح والذم لوجب إذا أخل بالواجب وبالقبيح أن يستحق المدح والذم في حالة واحدة.

قيل لهم: يستحقها وتعتبر الموازنة كما إذا فعل الطاعة والمعصية.

قوله: (**وكذلك القادر القوي ..إلخ**).

تحقيق هذا الوجه أن الواحد منا إذا وضع يده على وسادة فأزيلت من تحت يده هوت على سبيل الاستمرار، فإن كان يفعل بما فيها من القدرة السكون فقد كان من حقها أن تقف كما تقف لو سكنها في الجو، وإن كان يفعل فيها الحركة فإذاً وجب نزولها أبداً، وهلا تحركت في جهة من الجهات غير جهة السفل، هكذا حرره ابن متويه.

قوله: (**قال أبو علي: فكيف يذم ويمدح إلى قوله: وهل هذا إلا جبر**).

تحقيق هذا الوجه على ما حرره في شرح الأصول أن مذهبكم هذا يضارع مذهب جهم حيث جوز أن يعاقب العبد على مالا يتعلق به أصلاً، بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما جوزه أن يعاقب العبد على مالا يتعلق به، فأما ألا يكون هناك فعل ينصرف إليه استحقاق الذم والعقاب فلا، وأنتم جوزتم أن نذم ونعاقب وإن لم يكن هناك فعل ولا كف ولا أخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة، وذلك أدخل في الجهالة من قول جهم.

قال السيد صاحب الشرح: وهل هذه الطريقة إلا طريقة التشنيع الذي لا يعجز عنه عاجز، والفرق بيننا وبينه أنه جوز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا بدواعيه البتة بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه أصلاً، وليس كذلك حالنا فإنا إنما جوزنا ذمه ومعاقبته على إخلاله بما



قالوا: إذا جاز أن يستحق الذم بعد أن لم يستحقه لا لمعنى وجب أن لا يوجد طريق إلى إثبات الأعراض.

قيل لهم: إنه يعتبر في إثبات الأعراض حصول الصفة مع الجواز، والحال واحدة والشرط واحد وذلك مفقود هنا.

قالوا: يوصف من لم يرد الوديعة بأنه ظالم، والظلم لا بد أن يكون فعلاً.

قيل لهم: بل يوصف بذلك من حيث أضر بالغير بكونه لم يرد الوديعة.

وجب عليه بعد ما أعطي القدرة على ذلك وخلي بينه وبين فعله وألا يفعله، وأزيحت علته فيه فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر؟

قوله: (**وذلك مفقود هنا**). يعني لأن استحقاق الذم ليس بصفة ومزية ثابتة للمستحق تثبت له بعد أن لم تثبت مع كون الحال واحدة والشرط واحداً.

قوله: (**قالوا: يوصف من لم يرد الوديعة**)...إلى آخره.

تحقيق تحرير هذه الشبهة أن من لم يرد الوديعة أو لم يقض دينه يسمى ظالماً وعاصياً ومتعدياً إلى غير ذلك من الألفاظ والأسامي المشتقة من الأفعال، فلو لا أن هناك أفعالاً أخذت منها هذه الأسماء فاشتقت وإلا لما صح ذلك، وتحقيق الجواب من وجوه:ـ

أحدها: ما ذكره المصنف.

وثانيها: أن هذا توصل بالعبارة إلى إفساد ما قد ركبه الله في العقول حتى علم بأوائلها.

وثالثها: أنهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالماً مع القطع بعدم علمهم بفعل وجهوا التسمية إليه.

ورابعها: أن أهل اللغة قد يجرون لفظة الفعل على عدم الفعل الذي يقف وجوده على الاختيار كما يقولون لمن لم يطالب غريمه بالدين ولم يستوف منه القصاص أحسن في فعله ولمن لم يرد الوديعة: بئسما فعل.

تنبيه:

ولسنا نمنع أن يكون في الواجبات ماله ترك قبيح، فإن كل فعل يشتغل به عن الواجب فإنه ترك له، لكنه إن كان تركاً واحداً بأن لا يمكن الانفكاك من الواجب المضيق إلا إليه ولم يكن أيضاً هو /٣٥٣/ واجباً مضيقاً فإنه يقبح لا محالة، وإن كانت تروكاً كثيرة، فقيل: لا يقبح واحد منها؛ لأن كل واحد منها لم يمنع الواجب من وجوده من حيث يمكن الانفكاك من الواجب، ومنه جميعاً.

وقيل: يقبح كل واحد منها على الجمع .

وقيل: على البدل.

وقال أبو إسحاق: تقبح مجتمعة ولا تقبح أفرادها.

قوله في التنبيه: **(فإن كل فعل يشتغل به عن الواجب فإنه ترك له)**.

يعني ويكون قبيحاً لكونه منع الواجب من وجوده وذلك كالبيع وصلاة الجمعة ونحوه.

وقوله: **(ما لا يمكن الإنفكاك من الواجب المضيق إلا إليه)**.

هذه الصورة نادرة الوقوع ومثالها أن يكون المكلف في مكان وهو محاط عليه إلا من جهة واحدة فيكلف السكون ولا يمكنه الإحتراك إلا إلى تلك الجهة، ومثال ماله تروك كثيرة أن يكلف السكون في مكان مع إمكان الإحتراك في كل جهة من الجهات لعدم المانع، وكتكليفه بالصلاة مع إمكان التشاغل عنها بأكل وشرب واضطجاع وغير ذلك.

قوله: **(ولم يكن أيضاً هو واجباً مضيقاً)**

يحترز عن نحو الصلاة في آخر الوقت مع المطالبة برد الوديعة.

قوله: **(وقيل: يقبح كل واحد منها على الجمع)**.

يعني فكل ما أتى به منها استحق العقاب عليه.

قوله: **(وقيل: على البدل)**.

يعني فيكون القبيح منها ما وقع به التشاغل عن الواجب ومنع من فعله، وما عداه فلا



تنبيه آخر:

ومتى كان الواجب مما له ترك قبيح فليس ذلك هو الوجه في وجوب ذلك الواجب، ولا في استحقاق الذم على الإخلال به، بل المخل بالواجب يستحق الذم على أن لا يفعل، وإن جاز أن يستحق الذم على فعل الترك الذي هو قبيح، فليس يمتنع استحقاق الذم من جهتين.

يحكم عليه بقبح ولا يستحق عليه عقاب، وكلما انكشف أنه المفعول المانع حكم بقبحه.

فائدة:

يقتضي القياس على أصل البهشمية أن الذي لم يفعل الواجب واشتغل عنه بفعل يمنع عن وجوده يستحق العقاب من جهتين:ـ

أحدهما: كونه لم يفعل الواجب ويكون عقابه من هذه الجهة كاملاً لكمال جهة الإستحقاق، وهي إن لم يفعل ويستحق عقاباً آخر على ذلك الفعل المحكوم عليه بالقبح لمنعه عن الواجب، وإذا أخل بالواجب ولم يشتغل بفعل من حقه أن يمنع عنه استحق العقاب من الجهة الأولى فقط، ونقل عن أبي هاشم في ذلك كلام مختلف فذكر تارة أنه إنما يستحق عقاب فعل الضد لأن الوجه الذي لأجله أستحق الذم على كونه لم يفعل الواجب قد حصل بالفعل فلم يستحق إلا عليه، وذكر مرة أخرى أنه يستحق قدراً من الذم واحداً لكنه يستحقه على الوجهين جميعاً إخلاله بالواجب وفعله للقبيح لأن جهة الإستحقاق واحدة، فالفعل إنما قبح لكونه ترك واجب والإخلال بالواجب جهة استحقاق، فلما كان وجه قبح القبيح هنا كونه متضمناً للإخلال بالواجب لم يستحق عليه أكثر مما يستحق على الإخلال بالواجب واستحق عليهما معاً لجريهما مجرى الشيء الواحد. قال الحاكم في شرح العيون: وهذا هو الذي اختاره الشيوخ.

قيل [المهدي عليه السلام]: والوجهان متقاربان لاتفاقهما في أن المستحق عقاب واحد لا عقابان لكن علق في أحد الوجهين بالفعل فقط وفي أحدهما بالجهتين معاً.

قلت: والذي ذكرناه أولاً هو مقتضى قواعدهم لأنهم إذا حكموا على ألا يفعل بأنه جهة في

فصل

والشرط في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب علم المكلف بصفة ما أقدم عليه أو تركه أو تمكنه من العلم، ولهذا لا يستحق الصبي شيئاً من ذلك، وإن صدر منه ماهو بصفة الحسن أو القبيح.

استحقاق قدر [من العقاب][1] ثم ينضم إلى ذلك فعل الضد المحكوم عليه بالقبح فلا بد من استحقاق العقاب على فعله لقبحه، وانضمامه إلى ألا يفعل لا يقتضى بطلان كونه جهة في استحقاق ذلك القدر من العقاب، والله سبحانه أعلم.

(**فصل: والشرط في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب علم المكلف بصفة ما أقدم عليه أو تركه أو تمكنه من العلم**).

اعلم أن المصنف اقتصر على ذكر هذا الشرط بناء على ظهور ما سواه وعدم احتياجه إلى الذكر إذ لا يجهل أحد اشتراط قبح الفعل في استحقاق الذم والعقاب واشتراط كون الفعل طاعة في استحقاق المدح والثواب، أو بنى على أن كون الفعل قبيحاً وكون الترك تركاً للواجب سبب في استحقاق الذم والعقاب لا شرط، وكذلك كون الفعل طاعة وكون الترك تركاً للقبيح والمكروه وقد صرح بذلك السيد في شرح الأصول، وأما الذي يذكره الأصحاب فحاصله أن الذم الذي يستحق على الفعل له شروط أربعة:ـ

أحدها: أن يكون الفعل قبيحاً.

ثانيها: ألا يكون ملجى إلى فعله.

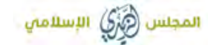
ثالثها: ألا يكون له من المدح ما يزيد على ما يستحقه من الذم.

رابعها: أن يكون عالماً أو متمكناً من العلم بقبحه والعقاب المستحق على الفعل يشترط فيه ما ذكر، وشرط آخر وهو أن يكون فاعله فعله لشهوة أو شبهة.

قالوا: والمراد بهذا الشرط الإحتراز من القبيح لو قدر وقوعه من الحكيم تعالى فإنه لا

---

(١) ـ زيادة في (ب).



فصل

والدليل على استحقاق الثواب على الطاعة وترك المعصية أن الله تعالى كلفنا الشاق، فلا بد من عوض في ذلك، وليس إلا ما يعود إلى المكلف بالنفع كما تقدم.

يستحق عقاباً عليه لعدم حصول هذا الشرط والمراد بما يفعل لشبهة العقائد الفاسدة والظنون القبيحة، ونحو ما يفعله بعض المجوس من إلقائهم أنفسهم في النار لاعتقادهم التخلص بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور، وأن الذم الذي يستحق على الترك له شروط أربعة:ـ

أن يكون المتروك واجباً وعدم الالجاء. وكونه لا مدح للتارك يزيد على ذمه. وكون التارك لذلك الفعل عالماً بوجوبه أو متمكناً من العلم.

وهذه هي الشروط في استحقاق العقاب مع كون ترك ذلك لشهوة أو شبهة.

قلت: وهذا الشرط الخامس لا حاجة إليه لأن الكلام في شرائط استحقاق المكلف لما ذكر ولذلك لم يذكر المصنف اشتراط عدم الإلجاء لأنه ينافي التكليف وكلامنا في المكلف، ولم يذكر اشتراط ألا يزيد ما يستحقه من المدح أو الثواب على ما يستحقه من الذم أو العقاب استغناءً عنه بما سيأتي في مسائل الإحباط والتكفير، وأما شرائط المدح والثواب على فعل الطاعة وترك المعصية نفسها على ما ذكر، وهي أن يكون للفعل صفة زائدة على حسنه، وأن يكون المتروك قبيحاً أو مكروهاً، وانتفاء الإلجاء، وكونه لا يستحق ذماً يزيد على المدح ولا عقاباً يزيد على ثوابه، وأن يكون فعله للطاعة لأجل كونها طاعة، وتركه للقبيح والمكروه لأجل كونه كذلك، ولا شك أن المصنف اختصر الكلام في هذا الفصل اختصاراً مخلاً.

(**فصل**: قوله: (**والدليل على استحقاق الثواب على الطاعة وترك المعصية**)...إلخ.

اعلم أولاً أن القول باستحقاق الثواب على ما ذكر، ووجوبه على الله تعالى هو قول البصريين من المعتزلة، وقال الشيخ أبو القاسم إنه غير مستحق ولا واجب، قال: وإذا قلنا بوجوبه فالمعنى أنه وجوب جود وتفضل بمعنى أن جوده وكرمه يقضي بأن ينعم به تعالى لا

....

أنه حق للمثاب عليه، وظاهره أنه خلاف في الحقيقة، والمعنى وأنه يقول لو أخل الله بـذلك لم يستحق تعالى ذماً، وأنه تعالى يستحق الطاعة لما له من سابق النعم. وقيل بل خـلاف لفظـي لموافقته في أنه لا بد أن يفعل وإنما منع من إجـراء العبـارة بـالوجوب عـلى الله، وأمـا المجـبرة فخلافهم ظاهر من وجهين:ـ

أحدهما: أنهم لا يوجبون على الله واجباً ويرفعون القاعدة العقلية في ذلك.

والثاني: أنهم ينسبون الأفعال إلى الله فكيف يستحق الثواب عليه والفعل فعله، فهـذه جهـة من الاختلاف في نفي التحسين والتقبيح العقليين، ويقولون: لا طريق إلى استحقاق الثـواب إلا السمع إذ الإستحقاق مقتضيه وعده تعالى به لا لأجل العمل، هكذا قرر الخلاف من هذه الجهة بعض المتأخرين [المهدي عليه السلام] بهذا.

الجهة الثانية: اختلف في دليل ذلك هل هو عقلي وسمعي أم سمعي فقط؟ فقالـت المعتزلـة جميعاً: يستدل على ذلك بالعقل كما ذكره المصنف، وبالسمع وهـو تـسمية الله للثـواب جـزاء وأجـراً كقولـه تعـالى: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [السـجدة:١٧]، ﴿ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ ﴾ [آل عمران:٥٧]. ونحو ذلك، ومثل هذا يقضي بأنه كالدين إذ لا يعبر بالوفاء إلا عـما هـو مسـتحق، ولا يسمى التفضل وفاء ويقضى بأنه شيء قد علم قدره كـالأجرة المعلومـة، وتسـميته جـزاء دليل واضح على كونه مستحقاً إذ لا يسمى التفضل جزاء، والخلاف في هذه الجهـة للمجـبرة فإنهم ينفون دلالة العقل بناء على قواعدهم، فأما المجبرة فالكلام بيننا وبينهم في القواعد التـي بنوا عليها.

وأما أبو القاسم فيقال له: إن من أنعم على غيره ثم أمكنه استخدامه على وجـه لا يلحقـه بـه مشقة فإنه يقبح منه أن يعدل إلى استخدامه على الوجـه الشـاق لأجـل الـنعم السـابقة إذ هـو بمنزلة من أنعم على غيره بألف دينار ثم جعل يضربـه ضربـاً عنيفـاً لمكـان ذلـك الإحسـان، وكذلك من أنعم على غيره نعمة ثم إنه كلفه لأجل ذلك الإشتغال بمدحـه والثناء عليـه مـن دون وجه سوى ما سبق له من النعمة فإن العقلاء يذمون ذلك وينسبونه إلى إحباط ما فعله



وبعد: فقد كلفنا الشاق مع إمكان أن يجعله غير شاق بأن يزيد في قوتنا أو يزيل الشهوة والنفار، ويغنينا بالحسن عن القبيح، فلو لم يجبره بنفع كان ظلماً من حيث أن إلزام المشاق تجري مجرى إنزال المشقة، وهذا النفع لا يصح أن يكون تفضلاً؛ لأن التفضل يحسن الابتداء به، فيكون التكليف لأجله عبثاً؛ ولأن التكليف يقتضي وجوب نفع من جهة المكلَّف والتفضل لا يجب.

من الإحسان وينكشف أنه لم ينعم عليه قاصداً الاحسان، ولأنه لو كان التكليف لأجل النعم السابقة لزم ألا يختلف تكليف المكلفين بها إلا لأجل اختلافهم في النعم، ونحن نجد في المكلفين من تكليفه أشق والإنعام عليه أقل، ولأنه لا نفع لله في تكليفنا فيلزمنا إياه لأجل إنعامه علينا.

قلت: وفيه نظر من وجهين:ـ

أحدهما: نسبة القول بدلالة العقل والسمع هنا إلى جميع المعتزلة، ودعوى اتفاقهم عليه مع خلاف أبي القاسم المتقدم فإنه لا يقول بالإستحقاق فضلاً أن يقضي بدلالة العقل عليه.

الثاني: أنه لا معنى لنسبة القول بالإستحقاق سمعاً فقط إلى المجبرة فإنهم ينفونه عقلاً وسمعاً، وإنما يثبتون بالسمع ايصال الثواب للوعد به لا استحقاقه، فقواعدهم تأباه فليتأمل.

قوله: (**أو يزيل الشهوة والنفار**).

يعني يزيل شهوة القبيح والنفرة عن الحسن، أو يحولها فيجعل النفرة متعلقة بالقبيح والشهوة متعلقة بالحسن.

قوله: (**يجري مجرى إنزال المشقة**).

يعني فكما أنه لا يحسن أن ينزل بنا مشقة لا لنفع ولا استحقاق لا يحسن أن يلزمنا فعلاً شاقاً لا لنفع ولا استحقاق مع إمكان أن يجعل فعل ما أمرنا به وترك ما نهانا عنه غير شاق.

قوله: (**ولأن التكليف يقتضي وجوب نفع من جهة المكلف والتفضل لا يجب**).

فيه نظر لأنه احتجاج بنفس المذهب، أو اتكال على ما سبق ورجوع إليه.

فإن قل: هلا كان له أن يلزمنا الشاق في مقابلة النعمة التي علينا له تعالى وتجري هذه العبادات مجرى الشكر لها ويكون الثواب تفضلاً؟

قيل له: مثل هذا القدر من النعم لا يقابل إلزام الشاق وإنزال العقاب على الإخلال به.

وبعد: فلا يحسن في الشاهد إلزام الشاق لأجل النعمة، ويكون للمنعم عليه أن يقول: كان الأولى أن لا تنعم علي ولا تلزمني الشاق.

وبعد: فحسن التكليف مشروط بأصول النعم، فلا يصح أن يكون في مقابلتها التكليف.

وبعد: فهذا يؤدي إلى أن يسقط وجوب شكر نعمة الله علينا؛ لأنا قد فعلنا ما يقابلها،

قوله: (**فإن قل: هلا كان له أن يلزمنا الشاق**)... إلى آخره. إشارة إلى ما ذهب إليه أبو القاسم وخروج إلى ذكر ما يبطل به قوله في ذلك، وقد قدمنا ما يبطل قوله على جهة الإستقلال وهو قريب مما ذكره المصنف هاهنا ضمناً لجواب هذا السؤال.

قوله: (**وتجري هذه العبادات مجرى الشكر لها**).

لم يجعلها شكراً حقيقياً لأنها لا تخلو عن مخالفة للشكر على ما قرر في غير هذا الموضع.

قوله: (**وبعد فحسن التكليف مشروط بأصول النعم**)...إلى آخره.

كلام غير واضح فليس اشتراط أصول النعم في حسن التكليف يدفع أن يكون ما كلف به المكلف ساقطاً ثوابه لأجل تلك النعم هي وغيرها، ولا يمنع من ذلك بل يناسبه فإنه يقال: لولا حصول تلك النعم التي يتوجه لأجلها على العبد تلك الطاعات لما حسن من الحكيم إلزامه إياها، ألا ترى أن الشكر لا يحسن إلا مع تقدم النعمة التي تستدعيه، فحسنه مشروط بحصولها، ولا يمنع ذلك من أن يكون في مقابلتها، ومن كون المنعم لا يجب عليه للشاكر ثواب فجزاء غير ما تقدم منه من الإنعام عليه.

قوله: (**وبعد: فهذا يؤدي إلى أن يسقط وجوب شكر نعمة الله علينا**)... إلى آخره.

يقال: إن الشكر من جملة الواجبات المستحقة لأجل نعمة الله، فلما كانت نعمة الله جليلة القدر فائتة الحصر وجب على الواحد منا في مقابلتها واجبات الشكر باللسان أحدها فلا

بل كان يلزم أن لا تبقى علينا له نعمة وخلافه معلوم.

وبعد: فكون التكليف نعمة مستقلة أولى من جعله في مقابلة النعمة ومسقطاً لها.

وبعد: فجعله للتكليف شاقاً مع إمكان أن يجعله غير شاق يكون عبثاً لولا الثواب في مقابلته.

فإن قيل: هلا كفى استحقاق المدح على الطاعة دون الثواب، فإنا رأينا العرب يبذلون الرغائب في طلب المدح والثناء.

قيل له: متى تجرد المدح عن نفع يضامّه لم يقع به اعتداد.

معنى لإلزام سقوطه.

قوله: (**بل كان يلزم ألا تبقى علينا له نعمة**).

غير سديد فليس مقابلتنا للنعمة بما يجب لأجلها من الشكر وما يجري مجراه يلزم منه انتفاؤها ومصيرها في حكم العدم، بل يلزم منه قيامنا بحقها وحسن المقابلة لها بما يستدعيه وسقوط الواجب عنا في ذلك.

قوله: (**فإن قيل: هلا كفى استحقاق المدح على الطاعة**) ...إلى آخره.

قد نسب القول بذلك إلى بعض الفلاسفة الإسلاميين، فذكر أنهم يذهبون إلى أن المدح وما يقع من السرور كافٍ في حسن التكليف بالمشاق.

قوله: (**فإنا رأينا العرب يبذلون الرغائب**).

جمع رغيبة، والرغيبة العطاء الكثير. ذكره الجوهري.

وتلخيص ذلك أن يقال: المعلوم أنه قد يلتذ بالمدح أعظم من الالتذاذ بالطعام والشراب، وتجد الناس يتحملون المشاق العظيمة في طلب المدح ويبذلون المهج ونفائس الأموال في ذلك.

قوله: (**لم يقع به اعتداد**).

فيه نظر فإن المعلوم أنهم قد يعتدون بالمدح وإن لم ينضم إليه نفع.

وإنما يبذلون الرغائب في ذلك لاعتقاد النفع على أن المدح كما يستحق من جهة الله يستحق من جهة غيره، وقد بينا أن الجزاء على الشاق يكون على من ألزم الشاق دون غيره.

وأيضاً فكما يستحق المدح على الشاق يستحق عليه لو لم يكن شاقاً فلا بد من نفع يقابل المشقة.

وأما السرور فللرجع به إلى اعتقاد النفع أو ظنه فلا يصح أن يجعله /٣٥٤/ في مقابلة الشاق.

قوله: **(لاعتقاد النفع).**

فيه نظر فإنهم يبذلون ما ذكر للالتذاذ بالمدح نفسه لا لاعتقاد عود نفع منه.

قوله: **(يستحق عليه لو لم يكن شاقاً).**

تحقيق هذا الوجه أن المدح والثناء قد يستحق على ما ليس بشاق كما يستحقه الله على النعم، أو لا مشقة في حقه، وكذلك رد أحدنا الوديعة من غير مشقة لاحقة له في ذلك، فإذاً لم يكن الغرض بالتكليف إلا استحقاق المدح فقد كان يمكنه أن يكلفنا مع عدم المشقة فلا يجعل الواجبات شاقة علينا، فلولا أن في مقابلة المشقة ما لا يحسن إلا لأجلها وهو الثواب كان جعل الواجبات شاقة عبثاً وظلماً، وهو تعالى عدل حكيم لا يظلم أحداً.

قوله: **(وأما السرور)**... إلى آخره.

رد لما نسب إلى الفلاسفة على ما ذكرناه وإن لم يذكره في المتن.

قوله: **(فلا يصح أن يجعله في مقابله الشاق).**

تلخيص ذلك أنْ يقال ما تريدون بالسرور هل السرور الحاصل بالمدح فهو تابع له وفي حكمه، وقد بينا أن المدح لا يستقل وجهاً في حسن التكليف لإمكان حصوله ووصوله من غير إلزام الشاق، وإن أردتم السرور لا بالمدح بل السرور المطلق وأنه يحصل بفعل الطاعة فالسرور على ما نذكر علم الحي أو ظنه أواعتقاده بحصول نفع له أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا يصح أن يستقل ذلك وجهاً في حسن إلزام الشاق، أما الظن والاعتقاد فلأنه لا يقع بهما اعتداد إذ من الجائز عدم مطابقتهما، وأما العلم فإن كان علما بحصول نفع فليس إلا



تنبيه:

ولا بد من اختصاص الثواب بصفات يتميز بها عن غيره.

منها الدوام، ودليله أن الثواب نظير المدح والمدح يستحق دائماً، فكذلك الثواب لاتحاد جهة استحقاقهما.

وأيضاً فلو لم يقطع المثاب بدوامه لأدى ذلك إلى التبعيض المنفى عنهم، وأيضاً فقد حسن من الله إدامة التفضل، فلو كان الثواب منقطعاً لكان أعلى حالاً من الثواب، ولقبح التكليف لأجل الثواب،

الثواب وهو الذي نقول، وإن كان علماً بدفع ضرر وهو العقاب فدفع هذه المضرة كان ممكناً مع عدم إلزام الشاق، بأن سلبنا شهوة القبيح ويخلق فينا شهوة الحسن.

قوله: (**ودليله أن الثواب نظير المدح**)... إلى آخره. هذا الدليل فيه ضعف كما ترى، وليس كون الثواب مستحقاً على الطاعة كالمدح يلزم منه تساويهما في الإستمرار والدوام كما لا يلزم منه تساويهما في غير ذلك، فالمعتمد في دوامه دليل السمع فإن القرآن فيه تصريح بذلك وتأكيد له وكذلك السنة النبوية والأخبار الصحيحة المروية.

قوله: (**لأدى ذلك إلى التبعيض**).

فيه ضعف أيضاً ويمكن أن يقال: التبعيض ينتفي بعلم الإستمرار ولو تفضلاً، وليس تأدية قطع الثواب إلى التبعيض يكون سبباً في وجوب دوامه إذا لم يكن واجباً من الأصل، بل إذا لم يكن واجباً من أصله لم يقع مبالاة بالتبعيض بعد إيفاء الواجب.

قوله: (**لكان أعلى حالاً**). فيه نظر بل اللازم أن يكونا مستويين في جواز قطعهما وفي جواز إستمرارهما تفضلاً لا وجوباً، ولا مانع من استواء الثواب والتفضل في ذلك مع امتياز الثواب بمقارنة التعظيم وغيره من المزايا.

قوله: (**ولقبح التكليف لأجل الثواب**). كلام لا طائل تحته فليس تقدير انقطاع الثواب مع عظمه وسعته ومقارنة التعظيم له، وكونه لا ينال إلا بالتكليف يقتضي قبح التكليف لأجله.

ولاختار العقلاء التفضل الدائم على الثواب المنقطع.

وأيضاً فإذا كان لا يمكن تقديره بوقت دون وقت كان حل الأوقات معه على سواء.

ومنها: أن يقارنه التعظيم وإلاَّ لم ينفصل عن العوض الذي كان يصح الابتداء بمثله فيقبح التكليف لأجله.

ومنها: أن يخلص عن كل شائب وتنغيص؛ لأن المكلف مرغب فيه، فلا بد أن يتميز حاله عن حل التكليف في الخلوص من المشاق والمضار، ومن هنا زال التكليف عن المثابين وصاروا ملجئين،على أنه لا وجه يقتضي حسن إنزال المشاق بأهل الآخرة.

ومنها: أن يكون بالغاً في القدر مبلغاً عظيماً لا يحسن الابتداء بمثله في المقدار ليفارق التفضل، وكان أبو علي يذهب إلى أنه يكفي أن يفارق التفضل بالصفة التي هي التعظيم دون المقدار، ثم رجع إلى ماقاله الجمهور من أنه لا بد أن يفارقه في القدر والصفة.

قوله: (**ولاختار العقلاء التفضل الدائم**)... إلى آخره. كلام ركيك ولا يتقرر إلا لو كان من لم يثب ثواباً منقطعاً تُفضل عليه تفضلاً دائماً ولا قائل بذلك.

قوله: (**وأيضاً فإذا كان لا يمكن تقديره بوقت دون وقت**)... إلى آخره. هذا خطل من القول ويقال عليه: ما تريد هل لا يمكنا نحن فصحيح، لكن ليس ذلك يستلزم عدم إمكان التقدير من المثيب القدير العالم بالمقادير، أو لا يمكن المثيب فغير مسلم وصار الحال في ذلك كالحال في كمية أجزاء الثواب فإنه لا يمكنا معرفة مقدارها والباري يعلم ذلك، ولا يصح أن يقال: إذا كان لا يمكن تقدير أحوالها بقدر دون قدر فوجب ألا يتناهى.

قوله: (**ومن هنا زال التكليف عن المثابين وصاروا ملجئين**).

يعني لكون التكليف يستلزم المشقة والتنغيص، وإذا زال لا بد من أن يكونوا في حكم الملجئين حيث لم يقابل دواعيهم إلى الحسن صارف عنه ولا صوارفهم عن القبيح داع إليه، وليس ثم إلجاء حقيقي فكان ينبغي أن يقول: في حكم الملجئين.

قوله: (**ومنها: أن يكون بالغاً في القدر مبلغاً عظيماً لا يحسن الإبتداء بمثله في المقدار ليفارق التفضل**).



والوجه في ذلك أن الصفة التي هي التعظيم لا بد أن توازي قدراً من المنافع محصوراً، فـإذا ضممنا منافع الأصل إلى منافع التعظيم جاز على مقتضى قوله الأول أن يكون التفضل أكثر قدراً من الجميع، فيؤدي إلى حسن الابتداء بمثل منافع الثواب، فيؤدي إلى قبح التكليف، مثل المسألة قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[الأنعام:١٦٠]

وقوله: (**فلا بد أن تكون منافع الجزء الواحد أكثر من منافع التفضل بالغة ما بلغت**).

هكذا قال أبو هاشم ورجع إليه أبو علي وأطلقه المتكلمون، وهو عندي من الغلطات العظيمة، وحاصله ومؤداه يقتضي أن يكون ثواب أقل جزء من الطاعة وأدنى ما يكون من القربة بالغاً في الكثرة حداً لا يتناهى، إذ ما من قدر ينتهي إليه إلا ويجوز التفضل بمثله لا محالة، فإن التفضل لاحد له ينتهي إليه ويحكم على ما بعده بالقبح، بل من المعلوم أن ازدياد التفضل زيادة في الفضل والإحسان، فتؤدي هذه المقالة إلى محذورين:ـ

أحدهما: أنه يجب أن يبلغ ثواب كل طاعة وإن قلت ودقت ما لا يتناهى، واستحقاق ما لا يتناهى في الوقت المنحصر محال لأن حصوله وإيصاله كذلك محال.

الثاني: تأديته إلى إستواء مقادير ثواب الطاعات، وأنه لا فرق بين أدناها وأعلاها إذ لا زيادة على مالا يتناهى يمكن الإشارة إليها، وقد تكلف المصنف وغيره في تصحيح ذلك ما وقعت الإشارة إليه بقوله: (**والوجه في ذلك أن الصفة التي هي التعظيم**.. إلى آخره)، وهو تعسف، ويلزم عليه أن تصح الإثابة بقدر من المنافع من دون تعظيم بأن يكون فيها كثرة، فبعضها هو القدر المستحق وبعضها يقابل التعظيم، ومن قواعدهم المشهورة أنه لا بد من مقارنه التعظيم لمنافع الثواب وأنّ زيادة أجزائها لا يقوم مقامه، فلا ينبغي أن تصغي إلى هذا الكلام أذن، ولا أن يلتفت إليه فإنه كلام فاسد منهار القواعد خال عن الفوائد، والقول الفصل والحق العدل أن الثواب يمتاز بمقارنة التعظيم والإستحقاق ويستحق منه قدر معلوم على قدر الطاعة، وهو بمنزلة الأجرة في الشاهد، فكما أن من استعمل غيره في أمر شاق أو استهلك منافع عين لغيره يجب عليه تعويضه بقدر قيمة تلك المنافع وأجرة مثله، ولا يشترط أن يبلغ ذلك مبلغاً لا يحسن التفضل بمثله، كذلك هاهنا فقد تكون الأجرة المستحقة دانقاً وتحسن من المستحقة

ولا شك أن الواحد ثواب والتسعة الباقية تفضل، فلا بد أن تكون منافع الجزء الواحد أكثر من منافع التفضل بالغة ما بلغت وإلا لزم ما تقدم.

هي على أن يتفضل على ذلك المستحق بقنطار وما أتي للأصحاب في هذا ونحوه إلا من التعسف والتكلف والاقتراح، وعن ذلك مندوحات ومخلص من عدة جهات، والله الموفق.

قوله: (**ولا شك أن الواحد ثواب والتسعة الباقية تفضل**)... إلى آخره.

ذكر في (التهذيب) ما يقضي بمثل ذلك فإنه قال في تفسير ﴿عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾: المراد أمثالها في كونها حسنة لا في الكثرة، لأن هذه بعضها تفضل والتفضل لا يساوي الثواب في الكثرة عن أكثر الشيوخ. وقيل: مثلها في الكثرة، ثم اختلفوا من وجه آخر، فقيل: واحد منها ثواب وتسعة تفضل. وقيل: العشرة كلها تفضل والثواب غيرها لأنه قال: ﴿عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾. يريد الحسنة، والثواب لا يقابل الحسنة لأنها طاعة شاقة وهو والتفضل من قبيل الملاذ فيجب أن يقدر عشر أمثال أجزائها أي ثوابها، فيلزم أن تكون العشرة غير الثواب، ولقائل أن يقول: من أين لكم هذا؟ فإن الله سبحانه صرح بأن كل واحدة من العشر مثل، فدل ذلك على أن العشر متماثلة لا تزيد واحدة منها على واحدة، وقد ذهبت إلى أن الثواب لا بد أن يكون بالغاً في القدر مبلغاً عظيماً، فهذا هو المبلغ المذكور أن الطاعة يستحق عليها عشر أمثالها وتكون العشرة كلها ثواباً مستحقاً لا أن الثواب واحد منها فقط، وظاهر الآية يقضي بأن العشرة مستحقة مستوية، ويمكن الجواب بأنه يمنع من ذلك أن الله سبحانه قد نص على أنه لا يستحق على السيئة إلا مثلها، والذي يستحق على السيئة إن لم يزد على ما يستحق على الطاعة لم ينقص منه، بل قد نص محققوا العلماء على أن الذي يستحق على المعصية من أجزاء العقاب بالنظر إليها أكثر مما يستحق من أجزاء الثواب على الطاعة بالنظر إليها لأن طاعة المنعم بأصول النعم ليست في عظم الموقع كمعصيته ومقابلة إحسانه بعصيانه.

قال الزمخشري في منهاجه: معصية الله أعظم من طاعته لعظم إنعامه كما أن لطم الأب أعظم من تقبيل رأسه. انتهى.



فصل/ والذي يدل على أن العاصي يستحق العقاب

فإذا كان لا يستحق على السيئة إلا مثلها فكيف يستحق على الطاعة عشرة أمثالها، ولأنه لا معنى للمماثلة بين الطاعة والجزاء إلا أنه قدر المستحق عليها أذ لا يتصور المماثلة بينهما في الجنسية ولا غيرها سوى ما ذكر، فلم يكن بد من القول بأن الزائد على القدر المستحق تفضل.

وأما قولهم: لا بد أن تكون منافع الواحد وهو المستحق أكثر من منافع التسعة فبعيد وغير سديد، وكيف يعد أمثالاً له والحال هذه؟ وتعليلهم بأن الثواب لا بد أن يمتاز عن التفضل ليس بواضح فإنه يمتاز بمقارنة التعظيم، فالعشر أمثال في النفع والواحد الذي هو ثواب يمتاز بكونه مستحقاً ومقارنة التعظيم، ولو كان أجزاء النفع المستحق ثواباً يمتاز عن التفضل بالكثرة لزم أن يستحق على أقل الطاعات من المنافع ما لا يتناهى لأنه ما من قدر من المنافع إلا ويجوز التفضل بمثله، والله أعلم.

(**فصل**: قوله: (**والذي يدل على أن العاصي يستحق العقاب**)... إلى آخره.

اعلم أن جمهور المعتزلة يذهبون إلى أن استحقاق العقاب يعلم عقلاً وسمعاً، وأبو القاسم يوافقهم هنا، فالعقل ما ذكره المصنف وغيره، والسمع تسمية الله العقاب جزاء كقوله: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام:١٤٦]. فلولا استحقاقه لم يسم جزاء، وقوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل:١١٨]. ولولا الإستحقاق لكان العقاب أشد الظلم، ولأن الله سبحانه وتعالى صرح في القرآن بأنه يعاقب العصاة وكرر ذلك في غير موضع، وقد دلت البراهين القطعية على عدله وحكمته، فيعلم من ذلك أن العقاب مستحق إذ لا وجه يقتضي حسنه إلا الإستحقاق، فمن المعلوم أنه ضرر عظيم، وأنه لا نفع فيه ولا دفع ضرر يقارنه ولا يدانيه فضلاً أن يزيد عليه أو يساويه، فدل ذلك على أنه مستحق، ولا يبعد أن يكون مثل هذا الإستدلال مركباً من العقل والسمع.

وقال السيد أبو القاسم المرتضى من العدلية والكراميه من المجبرة: لا يعلم استحقاق

هو أن الله تعالى جعل الفعل شاقاً علينا بأن خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، ولولم يكن هناك ضرر يستحقه بالإقدام على القبيح والإخلال بالواجب ويكون العلم بذلك الاستحقاق زاجراً لنا لكنّا في حكم المغرين بالمعصية، ويصار كأنه قال لنا: اعصوا ولا ضـرر علـيكم في ذلك.

وبعد: فقد أوجب علينا الطاعة، فلولا أنا نتخلص بها من ضرر عظيم لما حسن هذا الإيجاب.

قلنا: إذ لا يحسن الإيجاب لمجرد جلب النفع.

العقاب إلا بالسمع ولا مجال للعقل في ذلك.

قوله: (**هو أن الله جعل الفعل شاقاً علينا**)... إلى آخره. هذا الدليل ذكره أبو هاشم وتُوبِعَ عليه، وهو عندي في غاية الضعف، فإن مناسبة خلق شهوة القبيح فينا ونفرة للحسن وحصول الدواعي إلى القبيح والصوارف عن الحسن لعدم استحقاق العقاب أكثر من مناسبتها لاستحقاقه، فما أضعف هذا المسلك، وهل يتقرر أن يقال: أنت يا هذا العاصي تستحق العقوبة لأن الله خلق لك شهوة تدعوك إلى الفعل الذي تستحق العقاب عليه ففعلته لأجل الشهوة المركبة فيك التي لا تقف على اختيارك ولا يكمل لك الإختيار معها فما أركّ هذا القول وأسمجه! وأكثر ما يتمشى أن يكون ذلك دليلاً على أن الله لا بد أن ينذره ويتوعده بأيصال العقاب إليه، وأما على نفس الإستحقاق فلا، ولكن البرهان الساطع والدليل القاطع دليل السمع الصادر عن العدل الحكيم الذي لا يظلم العباد ولا يريد الفساد، وهو الدليل المركب الذي قدمنا ذكره والإشارة إليه فلا تعدل عنه إلى هذه الترهات التي لا تفيد ولا تبلغك ما تريد ولا تبلغ بك إلى مرتبة الظن فضلاً عن العلم اليقين والله المعين.

قوله: (**وبعد فقد أوجب علينا الطاعة**)... إلى آخره.

هذا الدليل الثاني من جهة العقل على استحقاق العقاب، وهو الذي حرره قاضي القضاة وتبعه عليه الحاكم والسيد صاحب شرح الأصول وغيرهم.

قيل [المهدي عليه السلام]: والتحقيق أنه دليل مركب من العقل والسمع لأنه مبني على



فإن قالوا: هلا كفى مجرد الوجوب في حسن الإيجاب؟

قلنا: لا يكفي؛ لأن في الأفعال ما يجب ولا يحسن إيجابه كمن خوفه السلطان بضرر عظيم إن لم يشاطره على ماله، فإنه يجب عليه المشاطرة، وإن كان لا يحسن من السلطان هذا ما ذكره الشيوخ.

ولقائل أن يقول: لا معنى لكون الله أوجب، إلا أنه عرّف بالوجوب، وهذا يكفي فيه وجوب الفعل ولا جرم يحسن من الله ومن غيره أن يعرفه بوجوب مشاطرة السلطان، وليس السلطان بموجب للمشاطرة فضلاً عن أن يحسن منه الإيجاب أو يقبح، وإنما فعل /٣٥٥/ بسبب الوجوب، فللعتمد ما تقدم.

فإن قيل: هلا كفى استحقاق الذم أو حصول الغم في الزجر عن المعاصي.

قيل: إذا تجرد الذم عن الضرر لم يحتفل به العصاة وآثروا الإقبال على الملاذ.

وأما الغم فللرجع به إلى اعتقاد الضرر أو ظنه، فلا يصح أن يجعل في مقابلة المعصية.

ورود الأمر بالطاعات وهو سمعي، وعلى أن الله عدل حكيم فلولا أن المكلف يتخلص بفعل الواجب من ضرر عظيم لما حس منه هذا الإيجاب، وهذا عقلي، وهو عندي كالأول في الركة وناهيك بأنهم حكموا فيه بأن وجه حسن التكليف دفع ضرر العقاب، والعقاب لا يستحق إلا بعد التكليف فجعلوا وجه الحسن متأخراً، ومن المعلوم أن وجوه الأفعال لا يؤثر فيها ما يتأخر عنها، وهذه قاعدة من قواعدهم المشهورة المذكورة في غير موضع، وإنما يتصور ذلك لو كان يصح استحقاق العقاب قبل التكليف ومع عدمه فيقال: وجه حسنه دفع ذلك الضرر.

وقد أورد على هذين الدليلين أسئلة كثيرة منها ما أشار إليه المصنف بقوله:(**فإن قيل: هلا كفى مجرد الوجوب أحد**)؟، وهي الأسئلة الواردة على الدليل الثاني، وبقوله: (**فإن قال هلا كفى استحقاق الذم**).. إلى آخره. وهو من الأسئلة الواردة على الدليل الأول، وقد استكملها الإمام المهدي عليه السلام في (الغايات) وبسطها وتكلف الجواب عنها، ومع ما قدمناه من استضعاف هذين الدليلين لا ينبغي الإشتغال بكثرة الأسئلة الواردة عليهما والأجوبة فإنما

فإن قلت: إنما يحسن إنزال الضرر لأجل التشفي أو لنفع المعاقِب أو المعاقَب، والأولان مستحيلان على الله تعالى، والثالث مفقود.

قيل له: بل يحسن أيضاً للاستحقاق، ثم يقلب السؤال في استحقاق الذم.

على أن تشفي الغيظ لا ينهض وجهاً في حسن إنزال الضرر، وكذلك نفع المنزل، وإنما يكون ذلك تبعاً في حق من يصح عليه التشفي والنفع.

تنبيه:

ولا بد أن يكون العقاب دائماً؛ لأنه نظير الذم؛ ولأنه لو كان منقطعاً لسهل على كثير من الناس احتماله إيثاراً للذة العاجلة، ولا شك أنهم مع العلم بدوامه أبعد عن المعصية.

يشتغل بذلك مريد التصحيح ومتكلفه، ومن العجائب ما ذهب إليه قاضي القضاة من كون استحقاق العقاب لا يصح أن يعلم إلا بالعقل ولا يصح الإستدلال بالسمع عليه واسترجاح الإمام المهدي لذلك، وقوله: والمختار ما ذكره قاضي القضاة، وعلل ذلك بتعليل بسط فيه وليس بشيء، وحكي عن أبي رشيد استدلاله بها قدمنا ذكره وهو الدليل المركب واعتماد بعض المتأخرين عليه وتربيعه للأدلة العقلية كما قدرناه سواء وهو الحق، وكان رقمنا لذلك وتقريرنا له قبل أن نطلع على أنا قد سبقنا إليه وإنما هو من قبيل تـوادر الأنظار الموفقة المنورة. والحمد لله.

قوله: (**فإن قلت: إنما يحسن إنزال الضرر لأجل التشفي**). هذا يرد على أصل المسألة وهو القول باستحقاق العقاب لا على واحد من الدليلين المذكورين.

قوله: (**لأنه نظير الذم ولأنه لو كان منقطعاً**)... إلى آخره.

قد تقدم التنظير على مثل هذا في دليل دوام الثواب ومثله يرد هنا وزيادة بأن دوام العقاب الذي هو ضرر عظيم يفتقر القول به إلى الدليل القاطع والبرهان الساطع، فإن الحظر في إدامته والقول بها أشد من الحظر في دوام الثواب والقول به إذ لا ظلم هناك يمكن تقديره، وأما العقاب فإن دوامه ما لم يثبت استحقاقه بالدليل القطعي لا يحسن الإقدام عليه ولا على



ولمثل ذلك يجب أن يبلغ مبلغاً عظيماً نكون مع العلم به أبعد عن المعصية، وأما كميته فطريقه السمع، وكذلك لا بد أن يقارنه الاستخفاف ليفارق الامتحانات، ولا بد أيضاً أن يكون خالصاً عن كل روح وراحة لمثل ما تقدم ؛ ولأنه تعالى عرض بالتكليف لغاية المنافع، فلا بد أن يتضمن التحذير من غاية المضار.

القول به، ولا تغفل عما قدمناه من كون الاعتماد على دليل السمع فقد صرح الله سبحانه بإدامة العقاب وخلود أهل النار وأنهم لا يغيبون عنها، فارجع إليه واعتمد عليه ورتب على ذلك العلم باستحقاقه فلولاه لما وقع من العدل الحكيم، ولا يعتمد على هذه الأدلة المتكلفة التي إذا عرضتها على قوانين البراهين وجدتها عنها بمراحل، وكيف يستدل على أن العقاب العظيم الأليم الذي يدهش الألباب ذكره فضلا عن الوقوع فيه يستحق دوامه أبد الآبدين ودهر الداهرين بأن المنقطع يسهل على كثير من الناس، ولا والله ما الوقوع في النار لحظة وطرفة عين يسهل على أحد وأما كونهم مع العلم بدوامه أبعد عن المعصية، فصحيح لكن ذلك لا يقتضي استحقاق الدوام كما أنه لا يقتضي استحقاق عقاب الكفر على الفسق وعقاب الكبيرة على الصغيرة مع أنا نعلم أن العلم بذلك يقتضي كون العالم به أبعد عن مواقعة الفسق واقتراف الصغيرة.

قوله: (**ولمثل ذلك يجب أن يبلغ مبلغاً عظيماً**)... إلى آخره. فيه نظر فليس اقتضاء البعد عن المعصية يوجب استحقاق ذلك كما قدمناه آنفاً إذاً لاقتضى ذلك استحقاق ما لا نهاية له لأنه ما من قدر إلا والعلم بما هو أعظم منه أبلغ في كون العالم به أبعد عن المعصية، وإنما الحق أن لكل معصية قدراً يستحق من العقاب عليها يحيط الله بعلمه ويوصله إلى مستحقه ليس لنا فيه مجال ولا مقال، فلنقتصر حيث مبلغ علمنا والعلم علم الملك المتعال.

قوله: (**ليفارق الإمتحان**). يقال: هو يفارق الامتحان بغير ذلك فإن الإمتحان وجه حسنه التعريض عليه واللطف فيه مع عدم الإستخفاف، وهذا مستحق لا نفع فيه ولا اعتبار، لكن الإستخفاف مما يعلم استحقاق العصاة له ومما صرح به القرآن لا لهذا الوجه المذكور.

قوله: (**لمثل ما تقدم**). يقال: الذي تقدم خلوص الثواب عن كل تنغيص ومشقة لوجهه



تنبيه آخر:

والعقاب يستحق على الكبيرة والصغيرة، لكن كثرة الثواب والتوبة يمنعان من إيصال عقاب الصغيرة إلى مستحقه، وقال قوم: لا يستحق على الصغيرة.

لنا: أن جهة استحقاقه هو الإقدام على القبيح مع العلم بقبحه أو التمكن من العلم والإخلال بالواجب كذلك فلا يفترق في ذلك الصغير والكبير.

المذكور، وليس هو الوجه في خلوص العقاب عما ذكر، والذي يقضي به العقل أنه يحسن من الله سبحانه إيصال ما يستحقه العبد من أجزاء العقاب إليه، وأنه يحسن منه مع ذلك الاحسان إليه كما قد صرحوا بأن العقل يقضي بحسن العفو، وإنما الطريق إلى ذلك السمع، ولا كلام أن ظواهره تقضي بأن أهل النار لا ينالون رَوْحَاً ولا راحة ولا يجابون إلى ذلك مع سؤالهم له، وهي ظواهر كثيرة شهيرة.

قوله: (**وقال قوم: لا يستحق على الصغيرة**). هذا القول ينسب إلى جعفر بن مبشر.

واعلم أن مع القول بأن المعاصي تنقسم إلى كبيرة وصغيرة متعمدة لا ينبغي لقائل أن يقول بأن العقاب لا يستحق على ما هذا حاله كما نسب إلى جعفر مع جلالة قدره أنه لا يستحق العقاب على الصغائر، ولا يجوز العقاب عليها ولو انفردت حيث لا ثواب لفاعلها، وأي وجه يحسن هذا القول أو يلبس على صاحبه، وإنما ذهب جعفر إلى ذلك بناء على قاعدة له وهي: أن كل عمد كبير، وأن الصغير ما وقع سهواً فقط والساهي لا يستحق عقاباً رأساً، وهذه القاعدة لو صحت لصح ما بناه عليها فلا ينبغي أن ينازع فيه بل ينقل الكلام إلى قاعدته التي بنى عليها.



فصل

واستحقاق الثواب والعقاب هو من حال الطاعة والمعصية على معنى أن للمكلف الحكيم أن يوصله إليه من حينئذ إلا لمانع يقتضي تأخره إلى الآخرة.

(فصل: واستحقاق العقاب والثواب هو من حال الطاعة والمعصية).

قوله: **(على معنى أن للمكلف الحكيم)**... إلى آخره.

هذا من فروع القول باستحقاق الثواب والعقاب من حال الطاعة والمعصية وهو مذهب البصرية وله فرع آخر هو محط الفائدة، فإن ايصال الثواب والعقاب في الدنيا لا يتهيأ منه إلا اليسير، وذلك الفرع هو: أنه يستحق منذ فعله للطاعة والمعصية في كل وقت أجزاء معلومه منهما، ويحسب له ما يجمع في دار الدنيا ولا ينقص منه شيء حتى يُوَفَّاه كاملاً في الآخرة، فإذا فعل طاعة يستحق عليها في كل يوم مثلاً خمسة أجزاء من الثواب وعاش مأتي يوم فقد يوفر له ألف جزء فيوفى هذا القدر في الآخرة ثم تستمر له الخمسة، ولا يقال: إنه يلزم استمرار الألف وإلا وقع التنغيص في الجنة بقطع تلك الجملة لأنه إذا لم يصر إليه في الوقت الثاني إلا نصف عشر العشر مما كان قد أعطي في الوقت الأول فلا بد أن يغتم لذلك لأنا نقول: إن سلم من الاغتمام وكان في معلوم الله أنه لا يغتم بمانع يمنع الإغتمام ويشغل عنه، وإلا أوصل تلك الجملة مفرقة على وجه لا يلحق بانقطاعها معه اغتمام، هذا ما تقتضيه قاعدة الأصحاب، وإليه ذهب أبو علي وصرح به. وقال أبو هاشم: بل يجري الله له مثل تلك الجملة في كل وقت تفضلاً لئلا يقع التنغيص.

قيل [المهدي عليه السلام]: وهو باطل لأنه إن جعل هذا الذي يجري ثواباً صار واجباً وهو خلاف ما فرض، وإن جعله تفضلاً فذلك يقتضي أن له أن يجريه وله أن لا يجريه، وأبو علي والجمهور لا يمنعون من ذلك.

واختلف القائلون بالموافاة، فقال بعضهم: لا يستحقها حتى يوافى بالطاعة والمعصية يوم القيامة، وقال بعضهم حتى يوافى بها الموت.

قوله: **(واختلف القائلون بالموافاة).**

هم بشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن تابعهما، ومعنى القول بالموافاة أن فاعل الطاعة والمعصية لا يحكم له بأنه قد استحق الثواب والعقاب في الحال بل ينتظر وينظر في أمره، فإن وافى المهات ولم يفعل ما يبطل به ثواب الطاعة وعقاب المعصية ثبت استحقاقه لذلك، وإن لم يقع منه موافاة الموت إلا وقد فعل ما يبطل ثوابه لو ثبت استحقاقه أو عقابه انكشف أنه لم يستحق ذلك، ثم اختلفوا والمشهور في اختلافهم أن بعضهم يقول الموافاة شرط حقيقي في اقتضاء الطاعة للثواب والمعصية للعقاب فلا يثبت الإستحقاق إلا بعد حصول الشرط وهو الموافاة، فإذا وافى ولم يتقدم منه ما يسقط ذلك ويبطله استحق الأجزاء المعلومة من الثواب والعقاب من حين الموت ولم يعتد بما تقدمه من الأوقات، وبعضهم يجعل الشرط العلم فإن علم الله أنه يوافى بالطاعة حتى أنه لا يصدر منه ما يبطلها استحق الأجزاء المعلومة من الثواب من حال فعلها، وإن علم منه خلاف ذلك لم يستحق عليها شيئاً وكذلك المعصية، وقد أشار المصنف إلى هذه الجهة من الاختلاف، وحكي اختلاف آخر وهو أنه هل المعتبر موافاة الموت أو موافاة القيامة، والفرق بينهما غير واضح لأنه لا حالة بعد الموت يمكن فيها إبطال الطاعة أو المعصية إلا أن يتمحل لذلك وجه يدق، وهو أن يقال: قد يمكن أن يقع بعد الموت وقبل القيامة ما يبطل الطاعة ويحبطها كمن رمى مسلماً ومات بعد الرمي وأصابه السهم بعد الموت فقتله، وفيه تكلف فإن ذلك في حكم الواقع قبل الموت والسبب معصية متقدمة للموت، ولعل القائلين بالموافاة لا يختلفون من هذه الحيثية وإنما اختلفت عبارتهم فقط، فبعضهم يعبر بالموت وبعضهم بالقيامة يظن أنه لا اختلاف في المعنى ولا اختلاف فيه، وقد صرح بعض أصحابنا بالخلاف بين أهل الموافاة من هذه الجهة على كيفية حسنة، وهو أنهم اختلفوا هل يستحق الثواب والعقاب من وقت انقطاع التكليف، أو من وقت الإعادة أو من وقت القيامة، وقال بكل واحد من المذاهب المذكورة طائفة منهم، لكن وأي وجه لمن

وقال بعضهم: بل من فعل الطاعة والمعصية لكن بشرط أن يعلم من حاله سلامة ما فعل مما يسقطه، وإلا الحبط الاستحقاق رأساً. وفائدة الخلاف في هل يوفر إليه ما كان يستحقه في الأوقات الماضية إلى حال دخول الجنة والنار أم لا؟

لنا: أن جهة الاستحقاق هو فعل الطاعة والمعصية، فيجب أن يثبت الاستحقاق ثاني حال ثبوت جهته كالمدح والذم.

يجعل الاستحقاق وقت الإعادة أو القيامة مع أن المانع لا يتصور أن يكون إلا بقاء التكليف وكون المكلف ممكناً من إبطال ما قد وقع منه من طاعة أو معصية، فإذا انقطع التكليف بالموت فقد زال المانع، فما وجه التحكم في تأخير الإستحقاق لوقت الإعادة أو القيامة.

قوله: (**إلى حال دخول الجنة والنار أم لا**). يعني فمن لا يعتبر الموافاة يقول بتوفير ما كان يستحقه في الأوقات الماضية على فعل الطاعة أو المعصية إلى أن يموت، ومن يعتبرها يقول لا يوفر له مع الموافاة ما تقدمها إلا من قال منهم: إن الاعتبار بالعلم بالموافاة لا بها نفسها.

فصل/ والذي امتنع لأجله إيصال ذلك في الدنيا وجوه

منها: أنه يعود على التكليف بالنقض من حيث يصير المكلف في حكم الملجأ إلى الطاعة لتعجيل المنافع ودفع المضار.

فإن قل: هلا أوصل الله ذلك من حيث لا يعلم، فلا يكون ملجأ.

قيل له: لا بد أن يعلم المكلف في ما وصل إليه أنه ثواب أو عقاب لأمر يرجع إلى الحكمة، ولا بد من مقارنة التعظيم والاستخفاف أو العلم بأن الحكيم قصد ذلك.

(فصل: والذي لأجله امتنع إيصال ذلك في الدنيا وجوه).

اعلم أن مذهب المحققين أن الدنيا وقت لاستحقاق الثواب والعقاب منذ فعل الطاعة والمعصية كما تقدم، ولا يصح كونها وقتاً للإيصال، فلا يكون إيصال الثواب وتوفيره وإيصال العقاب إلا في الآخرة إلا اليسير حسبما نذكره بعد أو عذاب الإستئصال.

وقال أهل التناسخ: بل يستحقان ويقعان عقيب فعل الطاعة والمعصية، ولا يجوز تقدم استحقاقهما على وقوعهما، ويجعلون تكليف الشاق والأمراض والغموم من العقوبات.

وقالت المرجئة: يجوز تعجيل الإستحقاق والوقوع وتأخيرهما جميعاً.

وقال أبو القاسم: يجوز تعجيل بعض الثواب واستحقاقه وبعض العقاب كذلك لا كله فلا بد أن يتأخر استحقاق البعض ووقوعه إلى الآخرة، هكذا قيل عنه [المهدي عليه السلام].

قلت: وقاعدة أبي القاسم في جعله للثواب من قبيل التفضل وعدم إيجابه له، وما يذهب إليه من أنه لا يشترط خلوصه عن كل منغص يقضي بإجازة إيصاله كله في الدنيا وتأخيره إلى الآخرة وتجنب لفظة الاستحقاق.

وقال أهل الموافاة: بتأخر الإستحقاق والوقوع، فقيل: إلى انقطاع التكليف، وقيل: إلى القيامة، وقيل: إلى الإعادة.

قوله: **(لأمر يرجع إلى الحكمة).**

يعني وهو أن من حق الحكيم أن يوصل إلى المكلف ثوابه على وجه يعلم معه أنه قد وصل



ومنها: أنه لا بد أن يخلص الثواب عن كل شائب، والعقاب عن كل راحة، وذلك لا يحصل في الدنيا.

ومنها: أنه لا بد من اللطف مع ثبوت التكليف، ولا شك أن مع التأخير يكون أقرب إلى أن يفعل الطاعة؛ لأنها طاعة لا لطلب النفع، ويترك المعصية لأنها معصية لا للفع الضرر، وهذا هو الوجه في حسن الإفناء، فلأجل هذه الوجوه تأخر إيصال المستحق.

نعم، قد يجوز إيصال بعض العقاب في الدنيا كالحدود ونحوها لصلاح يعلمه الله، ومثل هذا القدر لا يبلغ به المكلف حد الإلجاء.

ما يستحقه وتنزه الحكيم عن ظلمه، وما لم يصل إليه على هذه الكيفية فلا خروج به عن عهدة الواجب هكذا يذكر الأصحاب، وفرقوا بين الثواب والعوض في ذلك فجوزوا إيصال العوض وإن لم يعلم المعوض أنه عوض على ما ناله من ألم أو نحوه ففيه نظر.

قوله: (**وهذا هو الوجه في حسن الإفناء**).

يعني كون المكلف مع العلم به أقرب إلى فعل الطاعة لكونها طاعة، وترك القبيح لقبحه وتمحض قصده لذلك لأن علمه بالفناء يبعد النفع الموعود هونه والضرر المتوعد هونه.

قوله: (**نعم قد يجوز إيصال بعض العقاب في الدنيا كالحدود ونحوها**).

أراد بنحوها التعزيرات، وظاهر كلامه أن هذا يختص بالعقاب دون الثواب وقد سبق له ما يقضي بذلك، فإن الوجوه التي ذكر في منع إيصال الثواب تشمل الكثير واليسير لأنه ذكر أنه لا بد أن يعلم المكلف فيما وصل إليه أنه ثواب أو عقاب، ولا بد أن يقارب التعظيم ويعلم أن الحكيم قصد ذلك، وظاهر كلام الأصحاب أنه يجوز إيصال اليسير من الثواب، وهو ما لا يصير المكلف بتقديمه ملجأ.

وقيل [المهدي عليه السلام]: القدر الذي لا يعقد بنقصانه في الآخرة لأنها دار الجزاء، فإذا نقص عليه في الآخرة وقت المجازاة ما يتألم بفواته في تلك الحال كان تنغيصاً ولا تنغيص لأهل النعم.

فصل/ يجوز من جهة العقل سقوط الاستحقاق مع ثبوت سببه المؤثر فيه

لأن تأثيره ليس كتأثير العلل التي لا يجوز انفكاكها عن معلولاتها، وإنما طريقة ما يحسن من الأفعال أو يقبح من حيث أن الاستحقاق هو حسن أمر أووجوبه لأجل أمر متقدم على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب، وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يرد على ذلك الاستحقاق ما يزيله معٌ قيام سببه كالإساءة فإنها تزيل استحقاق الشكر على الإحسان مع ثبوت الإحسان، وكذلك الاعتذار يزيل الذم على الإساءة مع ثبوتها، وكذلك فإن الحقوق قد تسقط بالإبراء وبمقابلة حقوق أخر ونحو ذلك.

قلت: ولعلهم يشترطون علم من أوصل إليه بكونه ثواباً ومقارنة التعظيم وعلم المثاب بأن المثيب قاصد له، وذلك يتصور بالوحي في زمن الأنبياء، والله أعلم.

ومما يجوز إيصاله في الدنيا عذاب الاستئصال لأنه لا مانع عنه إذ لا تكليف بعده فيقال إنه يكون في حكم الإلجاء.

(**فصل: يجوز من جهة العقل سقوط الاستحقاق مع ثبوت سببه المؤثر فيه**).

يعني فيصح أن يسقط استحقاق الثواب مع حصول الطاعة التي هي سبب فيه، ويسقط استحقاق العقاب مع حصول المعصية التي اقتضته، وقد جعل هذا الفصل تمهيداً لما سيأتي من أسباب سقوط الثواب والعقاب لئلا يستنكر سقوطهما بعد حصول ما هو سبب فيهما.

قوله: (**ونحو ذلك**). لهذا المعنى أنواع وتفاريع كسقوط القصاص مع ثبوت سببه في القتل العمد العدوان للأبوة ونحوها.



فصل/ والذي به يسقط استحقاق الثواب سببان:

أحدهما: الندم على فعل الطاعة لأنها طاعة، فإنه يصير بذلك في حكم من لم يفعلها كالندم على الإحسان إلى الغير.

الثاني: أن يفعل معصية يزيد عقابها على ثوابه أو يساويه عند من يجيز المساواة، ويصير كمن يسيء إلى غيره إساءة تزيد على إحسانه أو تساويه، ولا يجوز إسقاطه بإسقاط الله تعالى، كما جاز في العقاب؛ لأن العقاب حق لله فجاز منه إسقاطه.

(فصل: والذي به يسقط استحقاق الثواب سببان)

قوله: (**الندم على فعل الطاعة لأنها طاعة**). مستندهم في ذلك القياس على التوبة، فقد صح أنها تصير المعصية الموجودة في حكم المعدومة ويذهب بحكمها وهو اقتضاء العقاب لما دل على ذلك من العقل والسمع وهذا من قياس المساواة، ويمكن أن يمنع التساوي فيقال: العاصي لا بد أن يكون له طريق إلى التخلص من معصيته والخروج عن مقتضاها مع بقاء التكليف، وإلا فما الفائدة في بقائه مكلفاً ولا سبيل له إلى ذلك إلا بالتوبة، وليس كذلك الحكم في المطيع فلا يصح أن يقال: إنه لا بد أن يكون له طريق إلى الخروج عن ثواب طاعته وتلافي صدروها منه إذ لا وجه يقتضي ذلك ولا لبقاء التكليف دلالة عليه، وأيضاً فقد دلت الأدلة السمعية على إسقاط التوبة للعقاب ولم يرد في هذا دليل سمعي.

قوله: (**لأنها طاعة**). كلام غير مستقيم، إذ لو ندم على فعلها لمضرة لحقته أو منفعة فاتته أو غير ذلك لم يحسن القول بإسقاط الندم لثوابه.

قوله: (**عند من يجيز المساواة**). أجازها عقلاً لا سمعاً أبو هاشم وقاضي القضاة، وأجازها مطلقاً عدة من فضلاء أهل البيت كزين العابدين والقاسم والمؤيد، ومن التابعين الشعبي، ومن شيعة أهل البيت القاضي جعفر، والشيخ الحسن الرصاص، والفقيه حميد.

قوله: (**ولا يجوز إسقاطه بإسقاط العبد المستحق له**). كان القياس أن له اسقاطه فإنه مطلق التصرف فيما يرجع إليه كما أنه يسقط العوض الذي يستحقه على غيره بالأمر أو الإسقاط إلا

وكذلك لا يجوز إسقاطه بإسقاط العبد المستحق له؛ لأنه ليس إليه استيفاؤه حتى يكون إليه إسقاطه، بل هو في حكم المولى عليه، وأيضاً فهو لا يعلم مقداره ولا كيفيَّة الانتفاع به، وأيضاً فهو بالغ في الكثرة مبلغاً لو علمه لكان في حكم الملجأ إلى أن لا يسقطه، فإن أسقطه كان في حكم المحجور عليه.

على أن إسقاطه له يكون عبثاً لا غرض فيه من حيث يفوت على نفسه نفعاً عظيماً، وليس يجلب بذلك إلى الله تعالى نفعاً ولا يدفع عنه ضرراً.

فصل

وبهذين السببين يسقط العقاب إلا أنه لا بد مع الندم على المعصية من قيد زائد وهو العزم بحسب ما يأتي تفصيله ، ويسقط بسبب ثالث ، وهو إسقاط الله له خلافاً للبغداديين، فإنهم قالوا: لا يحسن في العقل من الله إسقاط العقاب.

أن يقال: إن صحة الإسقاط هو باعتبار انتفاع المسقط عنه به، فلما كان الله سبحانه لا ينتفع بإسقاط الثواب المستحق عليه، ولا ندب إلى ذلك ولا يعلم المسقط الكمية ولا له المطالبة به لم يمتنع ألا يجعل لإسقاطه مع ذلك حكم، والله سبحانه أعلم.

(**فصل**: قوله: (**وبهذين السببين يسقط العقاب**).

يعني: الندم على المعصية لكونها معصية وأن يفعل طاعة يستحق عليها من الثواب ما يزيد على عقاب تلك المعصية أو يساويه عند من يجيز المساواة، إلا أنه لابد مع الندم من العزم كما سيأتي في ذكر التوبة.

قوله: (**ويسقط بسبب ثالث**)... إلى آخره. هذه إشارة إلى مسألة جواز العفو عن العاصي، وهي من مسائل الخلاف ذهبت البصرية إلى أنه يجوز عقلاً أن يعفو الله عن العاصي.

وقال أبو القاسم وبشر بن المعتمر: بل لا يجوز من جهة العقل، وهاهنا جهة من الخلاف أخرى وهي أنه يحسن من الله عقلاً أن يعفو عن عاصٍ دون عاصٍ ولا يشترك في حسن العفو أن يعم المستوين في العصيان، هذا ما ذهب إليه البصرية، وذهب أبو القاسم ومحمد بن شبيب



لنا: أنه حق لله تعالى على الخصوص وهو عالم بكميَّته وإليه استيفاؤه، فجاز إسقاطه كالدين لا كالذم، فإنه ليس يحق لله تعالى على الخصوص، بل هو أيضاً حق للمـــذموم، فـــلا يصـــح سقوطها إلاَّ على جهة التبع لسقوط العقاب.

إلى أن ذلك لا يحسن لأنه محاباة. قيل [المهدي عليه السلام]: والمحاباة الاختصاص بالإحسان لأحد المستويين في وجه حسن حبائهما به، والحباء لغة: العطاء، لا إذا كان الاختصاص لمزية، ولما كانت العرب تكره المحاباة ظن أبو القاسم أنهم يستنتجونها استنتاجاً عقلياً وليس كذلك إنما ترى العرف أن التسوية مع استواء المعطين أولى، ولا مانع من أن يفعل الحكيم غير الأولى إذا كان حسناً كما في عقاب العاصين فإنه لا شك أن الأولى العفو، وأبو القاسم يخالف هذه القاعدة، ويقول: إنه لا يجوز من الله فعل غير الأولى ولا ترك ما فعله أولى وأنه بمثابة فعل القبيح وترك الواجب ولا وجه لذلك، والعفو عن عاص دون عاص كالإحسان إلى شخص دون شخص ولا شك في حسنه، وله سبحانه أن يتفضل على من يشاء بما شاء.

قوله: (**لنا أنه حق لله تعالى**)... إلى آخره.

يقال: فيلزم أن يصح من المنعم إسقاط الشكر لأنه حق له، ويجاب بأن المصنف قد احترز عن هذا بقوله: (**وإليه استيفاؤه**). والشكر ليس كذلك بل يكون نظير مسألتنا قضاء الدين فإنه حق لصاحبه وإليه استيفاؤه.

وقد قيل [المهدي عليه السلام]: الواجبات المتعلقة بالغير منقسمة فما لم يجب إلا لكونه حقاً للغير كقضاء الدين ورد الوديعة سقط بإسقاط من هو له، وما كان واجباً بنفسه لم يكن كذلك كشكر المنعم ومعرفة الله فإن الشكر إنما وجب لكونه اعترافاً بالنعمة الواصلة، والمعرفة إنما وجبت لكونها لطفاً لا لكونها حقاً لله، فلو جاز إسقاط الشكر لكان فيه جواز إنكار وقوع النعمة وإباحة ذلك، ولو جاز إسقاط المعرفة لكان فيه إسقاط وجوب اللطف.

قوله: (**بل هو أيضاً حق للمذموم**).

وبعد: ففي إسقاط العقاب دفع ضرر عن الغير، وذلك في الحسن يجري مجرى الإحسان إلى ذلك الغير، وليس فيه وجه /٣٥٧/ قبح فيجب جوازه.

شبهتهم: أن تجويز المكلف للعفو يغير حاله في الخوف ويكون في حكم المغري على المعصية.

والجواب: أن ظن نزول العقاب المستحق يكفي في التخويف والزجر، وكما لا يقدح في ذلك تجويز سقوطه بالتوبة، كذلك لا يقدح فيه تجويز سقوطه بالعفو.

والوجه في الموضعين أنه لا يقطع بحصول التوبة ولا العفو، فالحق باقٍ، وليس من حق الزجر أن يكون على أبلغ الوجوه وإلا وجب أن لا يسقط بالتوبة.

قالوا: إن تجويز العفو عن المعاصي يقتضي سقوط الذم عنه.

كان الأولى أن يقول: بل هو حق لكل أحد حتى المذموم نفسه يستحق الذم لنفسه لئلا يتوهم أنه لا يشارك المعصي فيه إلا العاصي للمستحق له وحده.

قوله: (**ويكون في حكم المغرى على المعصية**).

يعني بخلق الشهوة مع التجويز وعدم القطع بالعقوبة عليها.

قوله: (**أن ظن نزول العقاب المستحق يكفي في التخويف**)... إلى آخره.

هو كلام حسن جيد، وقد بالغ بعض المتأخرين [المهدي عليه السلام] فادعى أنه لا بد من التجويز ولا يجوز القطع بالعقاب لأن مع القطع به يصير ملجأ، فلا بد من تجويز سقوطه بعفو أو توبة.

قوله: (**وليس من حق الزجر أن يكون على أبلغ الوجوه وإلا وجب ألا يسقط بالتوبة**).

يقال: أما أنه لا يجب أن يكون الزجر على أبلغ الوجوه فصحيح وإلاّ لزم أن يجعل عقاب أصغر المعاصي أبلغ نوع من العذاب ونحو ذلك من المحالات، وأما استظهار المصنف بلزوم وجوب ألا يسقط بالتوبة فلقائل أن يقول: ذلك أمر واجب فلا يلزم الإخلال به من أجل حصول المبالغة في الزجر، ويجاب بأن المخالف في المسألة لا يقول بوجوب قبول التوبة لأنه يجعل وجوبها وجوب وجود لا وجوباً تقتضيه الحكمة.



قيل لهم: لو تركنا والعقل لما ذممناه على القطع، بل كان ذمنا له مشروطاً بأن لا يقع العفو، كما أنه مشروط بأن لا يتوب، لكن ورد السمع بذمه على القطع إلا أن يتوب.

على أن لا نذمه في الحالين لأجل نزول العقاب بل للإستحقاق، والاستخفاف ثابت مع تجويز العفو.

قوله: (**لو تركنا والعقل لما ذممناه**)... إلى آخره. كلام غير مستقيم لأنه يشعر بأنه إنما يستحق الذم لأجل لحوق العقاب به، وليس كذلك فالصحيح والجواب ما رجع إليه مولانا إنما نذمه للاستخفاف، إن قصد المصنف لاستحقاق الذم لكن سياق كلامه يقضي بأنه أراد لأجل استحقاق العقاب وهو غير صحيح بل لاستحقاق الذم، والتحقيق أنه إذا فعل المعصية استحق أمرين الذم والعقاب، وحسن من المستحق لكل منهما إيصاله إليه، فالذم يستحقه كل أحد حتى المذموم والعقاب يستحقه الله سبحانه، وليس يلزم من سقوط أحدهما بإسقاط المستحق له سقوط الآخر، ولا من مسامحة أحد المستحقين مسامحة الآخر.

فصول في الإحباط والتكفير

الإحباط : هو خروج المدح والثواب المستحقين عن كونهما مستحقين لأجل الندم على الطاعة وكثرة المعاصي.

والتكفير : هو خروج الذم والعقاب المستحقين عن كونهما مستحقين لأجل التوبة أو كثرة الطاعات.

(فصول في الإحباط والتكفير)

وهي خمسة فصول ذكرها المصنف في الإحباط والتكفير وما يستدعيانه ويتعلق بهما وكيفيتهما، وقدم عليها ذكر حقيقتهما في الاصطلاح.

وأما حقيقتهما لغة: فالإحباط هو: الإهلاك، وأصله تلف الحيوان بالحبط، وهو أن تأكل الدابة فتكثر فينتفخ بطنها قال صلى الله عليه وآله وسلم: «وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم». ثم استعير لكل ما يحصل به تلف غيره، فلما كان سقوط الثواب بالعقاب بعد استحقاقه يشبه تلفه بعد مصيره إلى مستحقه وحصوله سمي إحباطاً.

والتكفير لغة: التغطية، فلما كان سقوط العقاب بالثواب كالساتر له والحائل دونه شبهوا الثواب بالغطاء فكأنه مغط للعقاب وساتر له عن أعين الناس، ولم يسموه إحباطاً هرباً عن تسميته بما يشعر بالهلاك والتلاف مع أنه السعادة العظيمة، وجعلوا الإحباط اسماً لما هو أهل للتسمية به وأحق بذلك وهو غلبة العقاب الذي هو أعظم الهلاك.

قوله: **(وكثرة المعاصي)**.

كان الأولى أن يقول: أو زيادة عقاب عصيانه، وكذلك قوله: **(أوكثرة الطاعات)**. كان الأولى فيها أن يقول: أوزيادة ثواب طاعته، وأحسن من ذلك وأخصر أن يقال: الإحباط سقوط الثواب بأمر مَّا، والتكفير سقوط العقاب باستحقاق الثواب أو سقوطه بأمر ما.



فصل

ومتى جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي فلا شبهة في تعذر إيصل الثواب والعقاب إليه خلافاً لما تقوله بعض المرجئة من أنه لا بد أن يصل إليه الثواب والعقاب، وأنه لا معنى للإحباط والتكفير.

(**فصل**: قوله: **(ومتى جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي فلا شبهه في تعذر إيصل الثواب والعقاب إليه)**.

وذلك لأن الثواب يستحق على سبيل الإعظام، والعقاب يستحق على سبيل الإهانة، واستحالة تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه به في حالة واحدة معلوم بالضرورة، والاستحقاق ينبني على صحة الإيصال.

قوله: (**خلافاً لما تقوله بعض المرجئة**). اختصر المصنف حكاية الخلاف في هذه المسألة وينبغي استيفاؤها ففيها أنواع من الخلاف، وقد حررها الإمام المهدي عليه السلام وحققها تحقيقاً شافياً فحصل ذلك حتى قال ما لفظه: فصار المنكرون للإحباط والتكفير ثلاث فرق:

فرقة قطعت بحصول إثابه الفاسق ودوامها وحصول عقابه في الآخرة وانقطاعه، وهذا هو قول الخالدي منا، والرازي من المجبرة وغيرهما.

وفرقة قطعت بحصول الثواب الأخروي ودوامه للفاسق، وأنه لا عقاب عليه رأساً، وهذا قول مقاتل بن سليمان وأصحابه.

وفرقة قطعت بحصول ثوابه في الآخرة ودوامه ووصول العقاب إليه في الدنيا فقط وهذا قول جماعة من أهل الحديث، وحكي أيضاً عن بعض منكري الإحباط والتكفير أنه من غلب ثوابه عقابه استحق الثواب الأخروي الدائم والعقاب الدنيوي المنقطع، ومن غلب عقابه ثوابه أستحق العقاب الأخروي الدائم والثواب الدنيوي المنقطع، والذي ينسبه الأصحاب إلى أكثر المرجئة أنهم منعوا من إسقاط أحدهما بالآخر وذهبوا إلى إيصالهما جميعاً في الآخرة، والمشهور عن عباد أنه يقول: لا يسقط الأقل بالأكثر. وذهب إلى أن عقاب المعصية لا يسقط

لنا: ما تقدم من أن الثواب يستحق على جهة الإجلال والعقاب يستحق على جهة الاستخفاف، وبين الإجلال والاستخفاف تناف، وما تقدم من أنه لا بد أن يخلص الثواب عن كل شائب، والعقاب عن كل راحة، ومن أنهما يستحقان على جهة الدوام،

أبداً إلا بالتوبة فمهما لم يتب لم يسقط عقابه بوجه من الوجوه، وكذلك الثواب لا يصح عنده سقوطه بعد ثبوته، وتحقيق مذهبه أن المستحق على المعصية نوعان:

العقاب الأخروي وذلك حيث كانت معاصيه غالبة لطاعاته.

النوع الثاني: التفرقة فقط وذلك حيث غلبت طاعاته معاصيه، ومعناها أنه دون من خلصت طاعاته عن المعاصي في المرتبة ولمن خلصت طاعاته مرتبة عليه، وكذلك المستحق على الطاعة نوعان:ـ

الثواب الأخروي، وذلك لمن غلبت طاعاته معاصيه.

والنوع الثاني: التفرقة، وذلك فيمن كانت معاصيه غالبة على طاعاته فلا يستحق بطاعاته إلا التفرقة فقط وهي مرتبة تثبت له على من خلصت معاصيه عن الطاعات، وقد ذكر المصنف ما يدل على المنع مما ذهب إليه المخالفون على جهة الاختصار وترك شيئاً مما يستدل به الأصحاب، ومما يستدلون به ما يعلم قطعاً من أن أحدنا لو كسر لآخر رأس قلم ثم أنقذه من غرق أو نحوه فإن ذمه على كسر القلم يسقط بذلك، وكذلك لو أهدى له قلماً أو نحوه ثم قتل بعض أعزته فإن إساءته هذه العظمى تسقط ما كان يستحقه من الشكر على تلك المنة اليسيرة، وقد أورد الرازي وغيره على هذه الأدلة سؤالات حاصلها يرجع إلى المنع مما ذكره الأصحاب، ولها أجوبة تذكر في البسائط، ولم يذكر المصنف ما يدل على ما ذهبنا إليه من جهة السمع وهو من أقوى الأدلة في هذه المسألة، ولعل الاعتماد عليه أولى كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود:١١٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة:٢٦٤]. وقوله تعالى: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات:٢]. وغير هذه الآيات مما لا ينضبط لكثرته.



وكل ذلك يمنع من إيصالهما، وإذا منع من وقوعهما معاً منع أيضاً من استحقاقهما؛ لأن الاستحقاق يتبع صحة الوقوع، وبهذا يفارق الثواب العوض، فإن العقاب لا يسقطه لصحة الجمع بينهما خلافاً لما يقوله أبو علي من أنه يسقط العوض أيضاً.

شبهتهم قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾. الآية [الزلزلة:٧]، قالوا: فلا بد أن يصل إليه الخير والشر وإلا كان كذباً.

والجواب: أن ظاهرها متروك لاقتضائه أن يثاب الكافر وأن يعاقب المؤمن، ولاقتضائه أن ترى الأعمال بالعين

قوله: (**وبهذا يفارق الثواب والعوض**).

إشارة إلى ما يورده الخصم من الاعتراض بالعوض وكون مذهبنا فيه أنه لا بد أن يوصل إلى المعاقب ما يستحقه منه، فبين الفرق بين العوض والثواب وهو أن هذه الوجوه المانعة من مجامعة الثواب للعقاب غير حاصلة فيه فإنه لا يستحق على سبيل الإجلال ولا يشترط خلوصه عن كل شائب ولا يستحق على جهة الدوام، وأيضاً فلا يتعدى إيصاله في الدنيا بخلاف الثواب كما مر فبان الفرق بينهما، وهذا الاعتراض لا يرد على أبي علي لما ذهب إليه من أن العقاب يسقط العوض كما يسقط الثواب وقد تقدم تحقيق ذلك.

قوله: (**شبهتهم**)... إلى آخره. ذكر المصنف شبهتهم من جهة السمع ولم يذكر ما يوردونه من الشبه العقلية، وقد أورد الرازي شبهاً عقلية متعددة وطول الكلام عليها وتممها على ما يعتاده في كتبه من محاولة تقويم الأود وتصحيح ما فسد، فلا يشتغل بذكرها وذكر ما أجيب به عنها لعدم الحاجة إليه، والشبهة العقلية الشهيرة لأهل هذا المذهب أن قالوا: كل واحد من سببي الثواب والعقاب قد حصل في حق من صدرت عنه طاعة أو معصية فيجب حصولهما له على الجمع ووصولهما إليه.

والجواب: أن السبب وإن حصل فقد بينا ما يمنع عن مسببه والأسباب لا تفضي إلى المسببات إلا مع عدم المانع، وقد حصل الإيصال بنفس المعصية لا بعقابها والمعصية تبطل بمجرد الطاعة لا بثوابها.

وهي أعراض لا يصح عليها الإعادة فضلاً عن الرؤية.

وبعد: فرؤية الخير والشر مشروطة بأن لا يعارضه ما يسقطه.

وبعد: فصاحب الجنة يرى معاصيه مغفورة له فيزداد سروراً، وصاحب النار يرى طاعته محبطة فيزداد غماً.

شبهة: قالوا: قل تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [النمل:٨٩]، وذلك عام في كل حسنة، وذلك يقتضي وصول ما هو خير منها، وفي إسقاطه الكذب.

والجواب: أنه يلزم ما تقدم من وصول الثواب إلى الكفار.

وبعد: فهب أنه عام، فهو مخصص بآيات الوعيد التي تقتضي خلود الكفار والفساق/٣٥٨/ فيجب أن يكون المعنى من جاء بالحسنة خالصة.

يوضحه قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ [النمل:٨٩]، ومتى وجب أن يصل إليه عقاب مع الثواب لم يكن آمناً.

قوله: (وهي أعراض لا يصح عليها الإعادة). فقال: ليس من لازم الأعراض ألا تصح إعادتها فمنها ما تصح إعادته، والجواب: أنه لم يرد أن امتناع اعادتها لكونها أعراضاً بل لأنها من مقدورات القدر، ولا يصح إعادة شيء مما هذا حاله على ما تقدم.

قوله: (فصاحب الجنة)... إلى آخره.

تحقيق هذا الوجه وهو المعول عليه أن المراد بقوله تعالى: ﴿يَرَهُۥ﴾. في الآيتين، أنه يرى جزاء ذلك ويوصل إليه ولا يتأخر عنه، فإذا كان من فريق السعداء، فرؤيته لجزاء ما عمله من المعاصي وملاقاته لذلك، وإيصاله إليه هو ما ناله به من نقصان ثوابه وفوات ما فات عليه من منافعه، وإن كان من فريق الأشقياء فرؤيته لما عمل من الخير وإيصاله إليه هو بإسقاط ما أسقط عنه من عقابه وذهاب بعض من المضار الذي كان يستحقها، وتأول جار الله الآية بأن المراد فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره من السعداء، ومن يعمل مثقال ذرة من فريق الأشقياء لأنه جاء بعد قوله: ﴿يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا﴾ [الزلزلة:٦].

قوله: (وبعد فهب أنه عام..) يعني في كل من جاء بحسنة.

وبعد: فلفظ الحسنة المذكورة شامل لكل الطاعات ومستغرق لها؛ إذ ليس ثم معهود يصرف إليه الكلام، ولا شك أن من جاء بجميع الطاعات خلص ثوابه.

شبهة: قال تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد:٤]، وقال: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف:٣٠]، وقال: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ﴾ [آل عمران:١٩٥] ونحو ذلك.

والجواب: أنه ليس مع الموازنة إبطال ولا إضاعة؛ لأنه إذا سقط من عقابه بمقدار طاعاته، ومن ثوابه بمقدار معاصيه فلا إبطال. على أن الفاسق لا يوصف بأنه من أحسن عملاً لأنه اسم ملح.

شبهة: قالوا: قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود:١١٤]، ولم يقل: إن السيئات يذهبن الحسنات.

والجواب: دليل الخطاب لا يؤخذ به في مثل هذه الصورة، فلا يدل تخصيص الشيء بالذكر هنا على نفي ما عداه.

وبعد: فالحسنات إنما تذهب السيئات إذا حصلت بعدها، فيجب إذا حصلت السيئات بعد الحسنات أن يذهبا، والجامع أنه يصير بذلك في حكم من لم يفعل ما يسقط.

وبعد: فلو ذهبت سيئات الفاسق لما حسن ذمه، ولا إنزال العقاب به.

قوله: (**فلفظ الحسنة المذكورة شامل**)... إلى آخره.

هذا بناء على أن التعريف فيها للاستغراق والظاهر خلافه، وأن المقصود به تعريف الجنس إذ لا يستقيم أن يكون المراد من جاء بكل حسنة، ولا يناسب ذلك السياق ولا يساعد عليه الذوق، فلا يلتفت إلى هذا الوجه بل المعتمد بعد ما تقدمه.

قوله: (**قالوا: قال الله تعالى:** ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾)... إلى آخره.

لا معنى لتمسكهم بهذه الآية إلا لو كانوا يقولون بأن الطاعات تكفر المعاصي والمعاصي لا تحبط بالطاعات، وأما مع قولهم بأنه لا تكفير ولا إحباط فهي حجة عليهم كما تقدم لما فيها من التصريح بثبوت التكفير إذ لا معنى لإذهابها إلا إذهاب ما يستحق عليها فأما هي فقد ذهبت في نفسها بعد فعلها، واعترض بأن هذا يخالف ما يذهبون إليه من أن الموازنة ليست



....

بين الطاعة والمعصية بل بين الجزائين، فإذا قلتم المراد أن جزاء الحسنات يذهب جزاء السيئات فخلاف الظاهر، ويجاب بأنه وإن كان لا بد من تقدير ما ذكر فالمعنى يقود إليه والسياق يدل عليه، وهو من قبيل المجاز البليغ الكثير الوقوع في القرآن الكريم، فإذا حملت الآية على خلاف ذلك وهو ما قيل إن المراد أن من أكثر الطاعات كانت لطفاً له في الامتناع عن المعاصي كما ذكره المعترض ففيه بُعد وتعسف فلا يصار إليه، وقد تأول جار الله الآية بالوجهين وفسرها عليهما والصحيح الأول وهو الأظهر الذي عليه المعول.



فصل/ قد ثبت استحالة استحقاق الثواب والعقاب جميعاً

واختلف الناس في هل يصح أن لا يستحق واحد منهما بأن تستوي طاعاته ومعاصيه أم لا. فذهب الجمهور إلى استحالة استوائهما.

(**فصل: قد ثبت استحالة استحقاق الثواب والعقاب جميعاً واختلف الناس في هل يصح ألا يستحق المكلف واحداً منهما**).

قوله: (**بأن تستوي طاعاته ومعاصيه**).

المراد باستواء الطاعات والمعاصي استواء ما يستحق عليهما من أجزاء الثواب والعقاب.

قوله: (**فذهب الجمهور إلى استحالة استوائهما**).

تحقيق الخلاف في هذه المسألة أن أباعلي منع من استواء الثواب والعقاب عقلاً وسمعاً، أما السمع فلما سيأتي، وأما العقل فلأنه لو جاز استواؤهما فأما أن يتساقطا فليس تأثير الثواب في سقوط العقاب أولى من العكس، فيلزم ألا يسقط أيهما فيستحقان جميعاً وهو محال، وأما ألا يتساقطاً فيلزم كون الإنسان في الوقت الواحد مستحقاً للتعظيم والإستخفاف وهما متدافعان، ولا يخفى ركة هذا الاستدلال على المتأمل.

وقال أبو هاشم وقاضي القضاة: بل يجوز ذلك عقلاً إذ لا يمتنع من جهة العقل أن يستحق المكلف أجزاء من الثواب على طاعات له وأجزاء من العقاب على معاص منه، وتكون تلك الأجزاء مستوية فيتساقطان كما يتساقط الدينان، ويبقى كمن لم يستحق ثواباً ولا عقاباً، ولا مانع إلا السمع وهو انعقاد الاجماع على أنه لا بد من أن يستحق المكلف في الآخرة الجنة أو النار، وأنه لا دار في الآخرة إلاّ الجنة أو النار ولا دار ثالثة غيرهما، وأنه لا يدخل الجنة مكلف إلا مثاباً، والخلاف في ذلك لزين العابدين، والقاسم، والمؤيد، والمنصور بالله، والشعبي من التابعين، والقاضي جعفر، والشيخ الحسن الرصاص، والفقيه حميد المحلى، فهؤلاء أجازوا استواء الثواب والعقاب عقلاً وسمعاً، وأن يدخل المكلف الذي هذا حاله الجنة متفضلاً عليه لا مثاباً، وكذلك الصوفية جوزوا الاستواء وأن من تلك حاله يدخل داراً ثالثة،

قالوا: لأنه إذا استويا فلما أن يدخل النار وذلك ظلم، وأما أن يدخل داراً غير الجنة والنار، وذلك باطل بالإجماع، على أنه لا دار غيرهما إلا ما يحكى عن بعض الصوفية وبعض الشيوخ من أن الأعراف المذكورة في القرآن دار غيرهما، وهي عند الجمهور مواضع عالية في الجنة شبهت بعرف الديك لارتفاعها.

وأما أن يدخل الجنة وهو باطل؛ لأنه لا ثواب له فيدخلها مثاباً ولا يصح أن يدخلها متفضلاً عليه للإجماع على أنه إذا دخل الجنة مكلف، فلا بد أن يتميز حاله عن حل الصبيان والمجانين.

والأرجح ما قاله زين العابدين كرم الله وجهه ومن تابعه من جواز ذلك عقلاً وسمعاً إذ لا مانع منه، والاجماع المدعى لا وجه يقضي بصحته، ولا نقل يشهد له مما يؤخذ به في مثل هذا، فمن كان كذلك لم يدخل النار إذ عقابه ظلم لا شك فيه والله يتعالى عن ظلم العباد، وجاز دخول الجنة متفضلاً عليه ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء:٢٠]، وأما ما قاله الصوفية من إثبات دار ثالثة فلا دليل عليه بل قد ورد ما يدل على خلافه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وما بعد الدنيا من دار إلى الجنة أو النار».

قوله: (**إلا ما يحكى عن بعض الصوفية وبعض الشيوخ من أن الأعراف المذكورة في القرآن دار غيرهما**). الحكاية المستفيضه أن هذا المذهب للصوفية، ولم أقف على أن أحداً غير المصنف عزاه إلى بعض الشيوخ، وتمسك الصوفية في ذلك بخبر آحادي يروونه، وليس مما يؤخذ به في نحو هذه المسألة.

قوله: (**وهي عند الجمهور مواضع عالية في الجنة**).

الذي ذكره جار الله رحمه الله أن الأعراف عبارة عن الحجاب، وهو السور المضروب بين الجنة والنار وهي أعاليه جمع (عرف) استعير من عرف الفرس وعرف الديك، وأن الرجال المذكورين عليها من المسلمين من آخرهم دخولاً لقصور أعمالهم كأنهم المرجون لأمر الله يحبسون بين الجنة والنار إلى أن يأذن الله لهم في دخول الجنة، وأنهم المعنيون بقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ﴾ [الأعراف:٤٩]. وذلك بعد أن يحبسوا على الأعراف وينظرون إلى الفريقين ويعرفوهم بسيماهم ويقولوا ما يقولون، وفائدة ذلك بيان أن الجزاء على قدر الأعمال، وأن



ولقائل أن يقول: هذا إجماع مظنون، والمسألة قطعيَّة أعني جواز أن يدخلها متفضلاً عليه. على أنه يصح أن يتميز عن الصبيان والمجانين بكثرة التفضل، وليس في الإجماع تصريح بأن التمييز لا بد أن يقع بالثواب.

فصل

إذا ثبت استحالة استحقاقهما جميعاً واستحالة الخلو منهما لم يكن بد من أن يزيد أحدهما على الآخر،

التقدم والتأخر على حسبها، وأن أحداً لا يسبق عند الله إلا بسبقه في العمل، ولا يتخلف عنه إلا بتخلفه فيه، وليرغب السامعون في حال السابقين ويحرصوا على إحراز قصبهم.

قلت: ولا يخفى على مميز أن كون الأعراف ما ذكره جار الله أو ما ذكره المصنف من أنها مواضع عالية في الجنة، أو ما ذكرته الصوفية من أنها دار ثالثة ليس في العقل ما يحيل شيئاً من ذلك ولا ما يدل على شيء منه، لأن العقل لا مجال له في الأمور الأخروية الغيبية، ولا شيء مما ذكر يستحيل في القدرة ولا في الحكمة، فالقطع بصحة شيء من هذه الوجوه أو باستحالته لا يصح إلا بدليل سمعي قطعي، وليس من أدلة أهل المذاهب هذه ما يرتقي إلى درجة القطعي لا من الأحاديث ولا من الاجماع، وأكثر ما يفضي إليه الظن فقطع الصوفية بأن ثَـمَّ دار ثالثة خطأ، والقطع بأنه لا دار ثالثة لا برهان عليه، والله سبحانه أعلم، ويا بردها على القلب قولك فيما لا تعلم: لا أعلم.

قوله: (**ولقائل أن يقول**)... إلى آخره. كلام جيد لا غبار عليه.

(فصل: إذا ثبت استحالة استحقاقهما جميعاً واستحالة الخلو منهما لم يكن بد من أن يزيد أحدهما على الآخر).

لا شك في ذلك لكن يقال: أما استحالة استحقاقهما معاً استحقاقاً مستمراً وإيصالهما معاً فقد صح ذلك، ودل القاطع عليه لتنافي أوصافهما وتعاكسهما، وأما استحالة الخلو منهما فغير مسلمة كما تقدم.

فلا يكون بد من أن يسقط الأقل بالأكثر، وذلك معنى الإحباط والتكفير، ويصير من زادت طاعاته على معاصيه كمن يحسن إلى الغير إحساناً عظيماً، ويسيء إليه إساءة خفيفة فإنه لا ينبغي سقوط الإحسان العظيم بالكلية ويصير من زادت معاصيه بالعكس.

فصل/واختلف الشيوخ فيما به يقع الإحباط والتكفير

فقال أبو علي: يقع بين الطاعة والمعصية؛ لأنهما السبب في استحقاق الثواب والعقاب.

قوله: (**فلا يكون بد من أن يسقط الأقل بالأكثر**).

هذا صحيح مطابق لقواعدهم لكنه يرد عليه سؤال وهو أنه يقال: من مذهبكم أنه لو فعل طاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب فعاش حتى توفر له مائة جزء، ثم فعل معصية يستحق عليها أحد عشرة جزء من العقاب فإنه يعاقب ويبطل تلك المائة التي قد توفرت، فما وجه بطلانها وليس في مقابلتها عقاب؟

وقد أجيب: بأن العاصي يحصل في مثل هذه الصورة بمنزلة أجير استؤجر على عمل وله في كل يوم أجرة معلومة مشروطة بسلامة العمل حتى تقع المجازاة، فتوفرت في ذمة المستأجر له أجزاء كثيرة ولم يقبضها حتى أفسد ذلك العمل الذي استحق للأجرة عليه بالكلية، فإنه أبطل بذلك استحقاقه للأجرة فلا يستحق منها شيئاً، وسيأتي لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

(**فصل: واختلف الشيوخ فيما به يقع الإحباط والتكفير**)

قوله: (**فقال أبو علي: يقع بين الطاعة والمعصية**).

تحقيق مذهبه أن الطاعة تنحبط[1]، ولأن دليلهم هذا يقابل ما ذكرناه من الأدلة والتنافي بين الثواب والعقاب أظهر وأوضح. والجواب: هذا مبني على أن الإصابة المذكورة وقتل المؤمن على تلك الكيفية كبيرة وإن قارنته التوبة أو سبقته وهو الظاهر. وقد قال أبو هاشم: توصف بأنها فسق وإن كان المرمي نبياً فكفر ولا يسمى فاعلها فاسقاً ولا كافراً وإنما يسمى فاعل فسق وكفر، وأما أبو علي فقال: لا تسمى المعصية بعد التوبة فسقاً ولا كفراً.

---

(١) ـ يوجد زيادة في (ب) ينظر

وقل ابن الإخشيد/٣٥٩: بين الطاعة والعقاب.

وقل أبو هاشم والجمهور: بين الثواب والعقاب؛ لأن الذي أوجب القول بالإحباط والتكفير هو التنافي، والتنافي إنما هو بين الثواب والعقاب؛ لا بين الطاعة والمعصية ولا بين الطاعة والعقاب.

وبعد: فلا بد أن يؤثر أحدهما في الآخر بالإسقاط، وذلك إنما يتأتى في أمر منتظر دون ما قد حصل.

يوضحه أن المرجع بذلك إلى أنه يحسن من الله ما كان قبيحاً أو يقبح منه ما كان حسناً وذلك إنما يكون فيما ينتظر.

قوله: (**وقل ابن الإخشيد: بين الطاعة والعقاب**).

هذا أيضاً مذهب أبي القاسم، وظاهر حكاية المصنف أنه لا محابطة إلا بين الطاعة والعقاب، وليس كذلك بل التحقيق في هذا المذهب أن المحابطة بين الفعل والمستحق فيقع بين أحد العملين وجزاء العمل الآخر إما بين الطاعة والعقاب وإما بين المعصية والثواب.

قوله: (**وقل أبو هاشم والجمهور**). ممن ذهب إليه قاضي القضاة وهو رأي سائر المحققين فإنهم ذهبوا إلى أنه يقع بين الثواب والعقاب.

قيل [المهدي عليه السلام]: والتحقيق أنه بين استحقاقهما لا بين أجزائهما، وقد ذكر المصنف ما يدل على المختار، ومما استدل به عليه أن الإحباط والتكفير قد يقعان حيث لا فعل كترك الواجب وترك القبيح إلا أن أبا علي يجيب بأن الترك عنده فعل، واستدل أيضاً بأن الإحباط والتكفير يتبعان القلة والكثرة وإنما يتصور ذلك في الثواب والعقاب لأنه قد يقع بقليل الأفعال من طاعة أو معصية اسقاط ما هو كبير، ألا ترى أن استحلال جرعة من خمر أو الفجور لحظة يبطل عمل طاعات مدة مائة سنة أو أكثر، وكذلك التوبة في لحظة تسقط عقاب معاصي مائة سنة.

واحتج أبو علي بأن الثواب والعقاب حسنان ومع حسنهما فلا معنى للتنافي بينهما لأن الحسنين كالشيء الواحد، والجواب: أنا لا نسلم أنهما يحسنان في وقت واحد، بل لا بد في

....

الوقت الواحد من أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً، ثم إن التحابط ليس مقتضيه الحسن والقبح بل تنافي الاستحقاقين.

واحتج أيضاً بأن الثواب والعقاب لا نهاية لهما والإسقاط إنما يقع باعتبار القلة والكثرة، ومع اتفاقهما في أنه لا نهاية لهما لا يتصور أن يكون أحدهما أقل إذ ما لا نهاية له لا ينقص عما لا نهاية له ولا يزيد عليه.

والجواب: أن المستحق منهما متناهٍ باعتبار كل وقت فإنها أجزاء معلومة تكون أقل من أجزاء الآخر وأكثر، وعدم التناهي إنما هو باعتبار الأوقات لا باعتبار الأجزاء.

واحتج أيضاً بأن الثواب والعقاب معدومان فكيف يقع التساقط بينهما.

والجواب: أن التساقط في الحقيقة بين الاستحقاقين وهما أمران ثابتان معلومان، ولو جعلناه بين أجزاء الثواب والعقاب المعدومة في تلك الحال فلا مانع من ذلك لأنه أمر معقول معناه أن أجزاء ما حبط يبطل استحقاقها ويمتنع إيصالها، فإنه لا يحسن من الله ما كان يحسن من إيصال العقاب، أو لا يجب عليه ما كان واجباً من إيصال الثواب، وليس الغرض أن هناك تأثيرات كتأثير المؤثرات وما يجري مجراها.

واحتجت الإخشيدية: بأن المعلوم أنه لا يصح اجتماع المعصية واستحقاق الثواب، فعلمنا أن التنافي بين الفعل والمستحق.

وأجيب: بأنه قد يستحق الثواب مع المعصية إذا كانت صغيرة بل وكبيرة كمن رمى مؤمناً ثم تاب حال الإصابة أو قبلها وقد حصل مقدم الإيصال على الوجه [الممكن][1] وهو أنه يسقط من الأكثر ما يقابل الأقل، فحيث كان ثواب الطاعة أقل لم يعدم معها بل أسقط عنه ذلك ما يقابله من تلك المضار العظيمة، وأي نفع أبلغ من ذلك؟ وحيث كانت معصية أقل فقد أسقط عقابها ما يقابله من ثوابه وفاتت عليه منافع عظيمة ويالها من مضرة.

(١) ـ ما بين القوسين سقط في (ب).



فصل/في كيفية الإحباط والتكفير

ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الأقل يسقط من كل وجه حتى لا يقع به اعتداد، ولا يكون فرق بين وجوده وعلمه، فإذا فعل أحدنا طاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية يستحق عليها أحد عشر جزءاً من العقاب فإن عشرة الثواب تسقط عنه بالكليَّة ويدخل النار بأحد عشر جزءاً من العقاب.

وقال أبو هاشم: بالموازنة فيسقط من الأكثر ما يوازن الأقل فيسقط عشرة أجزاء من العقاب في مقابلة عشرة الثواب ويدخل النار بجزء واحد وهذا هو الحق والذي يليق بالعدل.

لنا: أما من جهة العقل فهو انه لا بد لأجل الطاعة أن ينتفع بثوابه ضرباً من الانتفاع، ولما لم يمكن إيصاله جعل تخفيفاً من عقابه.

وبعد: فلو كان كما قاله لما حسن من الكافر والمصر على الكبيرة أن يفعل شيئاً من الطاعات؛ إذ لا فائدة له في ذلك.

(فصل في كيفية الإحباط والتكفير)

قوله: (**ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الأقل يسقط من كل وجه**).

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ولا نعلم تعيين أتباعه في ذلك.

قوله: (**وقال أبو هاشم بالموازنة**). قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهذا الذي عليه الزيدية وجميع أهل العدل من المعتزلة والإمامية، ولا يعلم قائل منهم بخلافه.

قوله: (**لما حسن من الكافر والمصر على الكبيرة أن يفعل شيئاً من الطاعات إذ لا فائدة له في ذلك**).

فيه نظر، لأن مقتضاه أن وجه حسن الطاعة الانتفاع بها وليس كذلك، فإنها تحسن لغير ذلك على اختلاف حالها في وجوب وغيره، فكان الأحسن تحرير هذا الوجه على كيفية أخرى، وهو أنه يلزم من قول أبي علي أن يكون العاصي بفعل الكبائر من غير طاعة أحسن من حال من فعل الكبيرة وأطاع، إذ كلاهما صاحب كبيرة ويستحقان قدراً واحداً من العقاب والمطيع لم يفد إلا بتحمل المشقة فقط من دون أن تغني عنه شيئاً، وقد تحرر هذا الوجه

وبعد: فلو لا الموازنة لم يكن فرق بين بعض الكبائر وبعض.

وأما من جهة السمع فقوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[الزلزلة:٧،٨]، وقوله: ﴿ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ ﴾ [الأنبياء:٤٧] ونحو ذلك من الآيات.

على كيفية أخرى وهي أنه يلزم أن يكون عقاب من أطاع مع المعصية أشد من عقاب الذي عصى ولم تصدر منه طاعة، وبيانه أنه إذا فعل طاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق عليها أحد عشر جزء من العقاب، فمقتضى كلام أبي علي أن العشرة تسقط وتوصل إليه الأحد عشرة، فعقابه في الحقيقة أحد وعشرون جزءاً لأن ثواب العشرة الأخرى من الثواب يقوم مقام إيصال عشرة أجزاء من العقاب، إذ ثواب المنافع يقوم مقام إنزال المضار، والذي لم يفعل إلا المعصية لم يصل إليه إلا أحد عشر جزء فقط.

قوله: (**لم يكن فرق بين بعض الكبائر وبعض**). فيه نظر، لأن الفرق على مذهب أبي علي حاصل وهو كثرة أجزاء عقاب بعضها وقلة أجزاء عقاب البعض الآخر، فمذهب أبي علي لا يؤدي إلى عدم الفرق بالكلية وإنما يؤدي إلى عدم الفرق بينهما كان معه طاعة وبين ما لم يكن شيء، ولعل المصنف قصد هذا ولكنه لم يحكم تحرير هذا الوجه وهو أوضح الوجوه وأقواها، وتحقيقه أنا نعلم ضرورة الفرق بين من أساء بعد إحسان قد صدر منه، وبين من أساء ولم يحسن قط، ونعلم ضرورة أن الذي تقدمت إساءته أنه لا يستحق من الذم مثلما يستحقه من لم يتقدم منه شيء من الإحسان، ولم يشب إساءته المحضة إحسان قط، وما ذاك إلا لأن الإحسان المتقدم قابل ما يستحق عليه من المدح بعض ما يستحق على الإساءة من الذم.

قوله: (**ونحو ذلك من الآيات**). هي كثيرة وواسعة في هذا المعنى كقوله تعالى: ﴿ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴾ [محمد:٣٥]. وقوله: ﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾ [الكهف:٣٠]. وقوله: ﴿ لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم ﴾ [آل عمران:١٩٥]. ولا يصدق مضمون هذه الآيات إلا إذا قلنا بالموازنة، ألا ترى أنه لو لم يسقط من العقاب شيء في مقابلة الثواب كان ثواب عمله غير واصل إليه ولا له به انتفاع فلم ير مثقال ذرة، وضاع عمله بخلاف ما إذا قلنا بالموازنة فلا

شبهة أبي علي: أما من جهة العقل فهو أن سقوط بعض عقابه بالطاعة يكون ثواباً؛ لأن دفع الضرر يجري مجرى النفع، وكذلك سقوط بعض ثوابه بالمعصية يكون عقاباً؛ لأن تفويت النفع يجري مجرى الضرر فيؤدي إلى أن يكون كل واحد مثاباً معاقباً والعقل يحيله، وهذا هو الوجه عنده في استحالة تساوي الطاعات والمعاصي، قال: لأنه يكون حينئذ بسقوط عقابه في حكم المثاب وبسقوط ثوابه في حكم المعاقب، وكذلك جعل الإحباط والتكفير بين الطاعة والمعصية.

والجواب: أن هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن المانع من اجتماع الثواب والعقاب هو التنافي، ولا تنافي بين سقوط بعض الثواب وإيصال بعضه.

الثاني: أن حقيقة الثواب غير حاصلة في من خفف من عقابه، ولا حقيقة العقاب حاصلة في من سقط بعض ثوابه.

تذهب الفائدة ولا تقع الإضاعة لأن دفع المضرة بمنزلة جلب النفع.

قوله: (**أن حقيقة الثواب غير حاصلة فيمن خفف من عقابه**)... إلى آخره. يعني لأن الثواب اسم للمنافع التي يقع بها الإلتذاذ والتنعم دون ما ساقط العقاب فلا يسمى ثواباً، وكذلك فالعقاب اسم للمضار التي يقع بها التألم العظيم والهوان الجسيم دون ما ساقط الثواب.

قيل [المهدي عليه السلام]: وإن كانت الأجزاء التي أسقطت ما قابلها من العقاب يسمى ثواباً والعكس فلا بُعد في أن يكون مثاباً معاقباً لعدم المانع من اجتماعهما على تلك الكيفية.

واحتج أبو علي أيضاً من جهة العقل بوجوه أخر غير ما ذكره المصنف منها: أن الطاعة ليست بأن تقابل بعضاً من أجزاء العقاب أولى من بعض إذ لا مخصص.

فجوابه: أن ذلك إنما يلزم لو كانت الأجزاء أعياناً موجودة، وأما ولا وجود لها فمثالها مثال الدين المستحق إذا ثبت على صاحبه للغريم مثل نصفه لا ربعه فإنه يقع سقوط ما قابل ذلك ولا يحتاج إلى مخصص.

ومنها: أنه بفعل المعصية كالجاني على طاعاته فهو المبطل لثوابها كما لو ندم على فعل الطاعة.

وأما من جهة السمع فقوله تعالى: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ [الحجرات:٢]، وقوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد:٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان:٢٣] ونحو ذلك.

وأجيب: بأن الندم على الطاعة يبطل الثواب بنفسه كما يبطل عقاب المعصية بنفس الندم عليها بخلاف المعصية فإنها لا تعلق لها بالطاعة ولا للطاعة بها، فلا تبطل إحداهما الأخرى بنفسها بل بما يستحق عليها فوجب الحساب والموازنة، وأما الندم على الطاعة فهو متعلق بها فكان جناية عليها ومبطلاً لها.

ومنها: أن فاعل المعصية بعد الطاعة كمستأجر على أن يخيط قميصاً فلما أكمل خياطته فتقه وأذهب كلما قد فعل، فكما أنه لا يستحق شيئاً من الأجرة كذلك لا يستحق العاصي شيئاً من ثواب الطاعة ولا يعتد به ولا يحسب له. والجواب: أن سقوط أجرة الخياطة لعدم تسليم العمل، فوزانه في مسألتنا لو أتى المطيع بالطاعة لا على الوجه المشروع والمسألة مفروضة حيث أتى بالطاعة على ما شرع فقد سلم عمله صحيحاً فيستحق الأجرة كاملة، فوزانها في الشاهد أن يستأجر على خياطة قميص يخيطه له ويسلمه إليه ثم يفتق قميصاً للمستأجر ويغير خياطته بحيث تنقص من قيمته ما يزيد على أجرة ما خاطه فليتأمل ذلك.

قوله: (**وأما من جهة السمع**)... إلى آخره. وجه احتجاجه بما ذكر أن معنى قوله: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾. أنها تبطل عليكم منفعتها ولا يتم ذلك مع الموازنة، ولا معنى لقوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾. إلا إذا كان يبطل بالمعصية ما قدموه من الأعمال الصالحة ومع الموازنة لم تبطل عليهم شيء، ولا معنى لقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ إلا إبطال انتفاعهم به كما لا ينتفع بالهباء المنثور، والهباء ما يخرج من الكوة مع ضوء الشمس شبهه بالغبار، وفي أمثالهم (أقل من الهباء)، والمنثور خلاف المنتظم، قال جار الله: شبه العمل بالهباء في قلته وحقارته عنده، وأنه لا ينتفع به، ثم بالمنثور منه لأنك تراه منتظماً مع الضوء فإذا حركته الريح رأيته قد تناثر وذهب كل مذهب.



والجواب: يحتمل أن تصرف هذه الآيات إلى الكفرة وأهل الكبائر فإنهم بفعلها/٣٦٠/ قد أبطلوا أعمالهم وإن كان فعل الطاعة يقتضي تخفيفاً عنهم، ويجوز أن تصرف إلى أهل الصغائر ويكون المبطل والهباء والمحبط ما يوازن المعصية دون ما زاد عليه، ولفظ أعمالكم وإن كان علماً فما تقدم من الأدلة يخصصه على أنه عند كثير من الناس لا يفيد العموم.

قوله: (**يحتمل أن تصرف هذه الآيات إلى الكفرة**).

فيه نظر، لأن الكفار إن فرض أنه لا طاعة لهم، ولا يمكنهم الإتيان بها على الوجه الذي كلفوا أن يأتوا بها عليه فلا طاعة ولا إبطال، وإن كانت لهم طاعة ويستحق عليها ثواب فالحكم واحد كما اعترف به المصنف بقوله: (**وإن كان فعل الطاعة يقتضي تخفيفاً عنهم**)، وهكذا حال الفساق فلا فرق.

قوله: (**ويجوز أن تصرف إلى أهل الصغائر**)... إلى آخره.

كلام في غاية الركة، وما الملجي إلى أن تصرف إلى أهل الصغائر، والمعنى الذي أتى به حاصل في أهل الكبائر الذي هو محل النزاع وممكن فيه، بل هو أوضح، والبطلان والإحباط وجعل الأعمال هباءً منثوراً يتعقل في حق ذي الكبيرة الذي سقط جميع ثوابه لا في حق صاحب الصغيرة الذي بقي له من الثواب ما يسعد به دائماً ويفضي به إلى نعيم الأبد، وإذا لم يسلم الخصم أن يكون عمل صاحب الكبيرة ساقطاً إذا قوبل بشيءٍ من العقاب مع بقاء ما يستحق به الخلود في النار ولم يسم ذلك بطلاناً، فكيف نسلم أن سقوط اليسير من ثواب ذي الصغيرة مع بقاء أكثر ثوابه أو بعضه يكون إبطالاً لعمله وإضاعة له، فلقد عدل في التأويل إلى ماهو أبعد عن التحصيل، وأي وجه لهذا التعسف ولِمَ لم يقل المحبط والمبطل والمجعول له هنا من أعمال أهل الكبائر والفساق ثوابها الذي قارب بعض عقاب المعصية وقابلها؟ وذلك معنى إبطاله لأن العاصي بعد الطاعة في حكم من أبطل على نفسه الانتفاع بطاعته لأنه قد كان يستحق لأجلها نعيماً دائماً فصار الآن مستحقاً لعذاب دائم، فلذلك وصف بإبطال عمله، وكذلك لما فوت على نفسه النعيم الدائم بفعل المعصية صار فعله للطاعة كأنه هباء منثورا بالنظر إلى فوت ما قد كان استحقه من النعيم الدائم والسرور، ويكون تنزيل فوات



....

معظم النفع منزلة فواته كله من قبيل المجاز، والداعي إلى حمل الكلام عليه أن يكون السمع مطابقاً للعقل فيما قضى به من عدل الله وحكمته، فإن من مقتضى العدل والحكمة ايفاء كل ذي عمل أجر عمله وألا يبخس منه شيء كما يقضي به وعده الصادق وحكمه السابق.



فصول في التوبة التي يسقط بها العقاب

التوبة: هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على أن لا يعود إلى مثلها في كونها معصية، وقد دخل في كونها معصية فعل القبيح والإخلال بالواجب.

(فصول في التوبة)

وهي اثنا عشر فصلاً تذكر بعد ذكر حقيقة التوبة ووجهاتصال ذكرها بما تقدم أنها تسقط عقاب المعصية وتكفره، فلذكرها مناسبة وإتصال بذكر الإحباط والتكفير، وهي في اللغة: الرجوع، وفي الاصطلاح: كما ذكر المصنف، وقد زيد في الحد على ما ذكره مع تلافي ما يجب تلافيه، والأقرب عدم الحاجة إلى هذه الزيادة لأن التلافي إنما هو شرط في صحتها ودليل على حصول حقيقتها التي هي الندم إذ لا يتحقق الندم إلا بذلك لا أنه ركن من أركانها .

والمراد بالتلافي غرامة ما يجب غرامته بتلك المعصية من قصاص أومال أواعتذار من إساءة ونحو ذلك .

والندم: نوع من الغم يتعلق بالفائت فيما مضى، فيقابل العزم حيث أنه لا يتعلق إلا بالمستقبل.

قوله في الحد: **(لكونها معصية)**.

احترازعما إذا ندم عليها خوفاً من العقاب أو لرجاء الثواب أولما لحقه من ذم وصَغَار، فإنه إذا لم يكن ندمه إلا لمجرد ذلك لم يكن توبة.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وإن ضام الندم عليها لأجل كونها معصية ما ذكر أوشيء منه فالأقرب صحتها إذا كان كونها معصية هو الأهم في الندم.

فصل/ لا بد من اعتبار الندم اتفاقاً والعزم خلافاً لقوم

لنا: أن التوبة نظير الاعتذار من الإساءة في الشاهد؛ لأن صورتهما واحدة وإن اختلفا في التسمية، وفي أن المعتذر في الشاهد لا بد أن يظهر عذره بالقول لما لم يمكن المساء إليه معرفة ما في ضميره.

وبعد: فهب أن ليست صورتهما واحدة، فالتوبة مقيسة على الاعتذار، فكما أن المسيء لا يكون معتذراً ولا يسقط عنه الذم إلا إذا عزم على أن لا يعود إلى الإساءة، فكذلك التوبة، والجامع كون كل واحد منهما بذل الجهد في تلافي ما وقع منه، ودفع ما يستحقه على ذلك من ذم أو عقاب. يوضحه أن من اعتذر إلى غيره من قتل ولده وهو عازم على قتل الولد الآخر فأنه لا يسقط عنه الذم ولا يكون معتذراً.

(**فصل**: قوله: (**لا بد من اعتبار الندم اتفاقاً**).

يعني لأنه لم ينقل خلاف في أن التوبة تصح بغير ندم ولا سمع عن أحد بذلك.

قوله: (**والعزم خلافاً لقوم**). يعني العزم لا بد من اعتباره لكن مع خلاف فيه، والمخالف في اعتباره ابن الملاحمي فإنه قال: حقيقة التوبة الندم على المعصية لكونها معصية فقط ولم يذكر العزم في الحد، وإليه أشار صاحب (الإكليل) ورواه في (المحيط) عن بعض المتكلمين.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهو القوي ومقتضى الآثار ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ﴾ [التوبة:١٠٢]. والاعتراف بذلك يصحبه الندم، ولم يشترط العزم ولم يقع خلاف في أن الذاكر للمعصية في المستقبل لا بد أن يعزم على ألا يعود لمثلها في المستقبل، وأنه لو لم يعزم على ذلك لم يصح كونه نادماً على الماضي لأن الداعي إلى أحدهما يدعو إلى الآخر، فمن ندم فهو عازم، ومن عزم فهو نادم، ولكن ليس ذلك عند من لا يعتبر العزم جزء من حقيقة التوبة لكنه لا بد منه من باب الداعي، وإنما تظهر فائدة الخلاف لو ندم العاصي على المعصية في الماضي وكان ساهياً عن المستقبل فمن لا يعتبر العزم يقول: توبته صحيحة، ومن يعتبر العزم في التوبة لا يقول بصحتها.

قوله: (**وهو عازم على قتل الولد الآخر**).. إلى آخره.



فصل/ واختلف المعتبرون للعزم

فقال أبو هاشم: هو جزء من التوبة لما تقدم.

وقال السيد صاحب شرح الأصول : هو شرط فيها، والأصل هو الندم؛ لأن من حق التوبة أن تتعلق بالماضي والعزم لا يتعلق بالماضي.

وقال ابن الملاحمي: ليس جزءاً منها ولا شرطاً فيها، وإنما التوبة هي الندم فقط، لكن إذا خطر بباله المعاصي المستقبلة حال الندم ولم يعزم على تركها انكشف لنا أنه لم يندم على المعصية لكونها معصية، فالعزم إنما هو دليل على التوبة عنده؛ لأن الداعي إلى التوبة هو الداعي إلى العزم. قال: فأما إذا لم يخطر بباله المعاصي المستقبلة كفاه الندم.

قد عرفت ما ذكره بعض المتأخرين [الإمام يحيى عليه السلام] كما حكيناه آنفاً من أن مثل هذه الصورة من صور الاتفاق، وأنه لا خلاف في أنه لا بد أن يعزم في المستقبل ألا يعود مع ذكر المستقبل وإخطاره بالبال، وسيأتي ذلك قريباً في المتن.

(**فصل: واختلف المعتبرون للعزم: فقال أبو هاشم: هو جزء من التوبة**).

قوله: (**لما تقدم**). يعني من الدليل على اعتبارهما، وأن التوبة لا تكمل إلا بهما قياساً على الاعتذار، وإذا كانا معتبرين معاً فلا معنى لجعل أحدهما أصلاً والآخر شرطاً إذ لا مخصص.

قوله: (**وقال السيد صاحب شرح الأصول**)... إلى آخره.

كلامه هو الأصح، والذي يقوى على النظر للوجه الذي ذكره، وإنما يعتبر العزم ويشترط لأن عدمه يكشف عن عدم صحة الندم، وكيف يندم أحد على فعل من الأفعال وهو عازم على العود إليه؟ وقد اختلف هل الخلاف في كون العزم ركناً أو شرطاً خلاف في المعنى وله فائدة وثمرة، أو لفظي لا يختلف المعنى فيه مع اعتبارهما معاً وتوقف ثمرة التوبة عليهما، فمن قال: بأنه خلاف معنوي قال: فائدته أنه لو نسي العزم أو كان يتعذر عليه معاودة ما تاب عنه كتوبة المجنون عن الزنا فإن التوبة تجزئه عند من جعله شرطاً لا عند من يجعله أحد ركنيها، بل لا بد عنده أن يضمر انه لو قدر ما فعل وفيه تكلف.

فإن قيل: إذا وجب العزم فبماذا يتعلق.

قلنا: يتعلق بفعل الواجب لوجوبه وبكراهة فعل القبيح أو بإرادة فعل ضدِّه إذا كان له ضدٌّ

قولـه: (**قلنا: يتعلق بفعل الواجب لوجوبه وبكراهة فعل القبيح أو بإرادة فعل ضده**)... إلى آخره.

هذا من التكلف والتعسف الذي ألجأ إليـه تصـحيح تلـك القاعـدة، وهـو أن العـزم إرادة والإرادة لا تتعلق بالنفي، وهكذا كثير مـا يبنـي المتكلمـون عـلى قواعـد ويجـدون في تقريـر اطرادها فيلجئهم ذلك إلى اقتحام المضايق، ومن المعلوم قطعاً أن العزم الذي يجده التائب مـن نفسه ليس متعلقاً بأن يفعل كراهة للقبيح ولا إرادة ضـده، ولـو سـلم لهـم ذلـك لم يحصـل الغرض المقصود من هذا العزم فإنه لا مانع من أن يعزم على فعل كراهة للقبيح مع عزمه عـلى فعل القبيح فلا تنافي بين العزمين، وكذلك العزم عليه والعزم على إرادة ضده، ونحـن بحمـد الله في غنية عن هذه التكلفات البعيدة، فالعزم أمر موجود من النفس يعلمه العازم مـن حـال نفسه ضرورة، ونجد من أنفسنا العزم على ألا نفعل وجداناً يقينياً، وإذا صح لهم أنه من قبيـل الإرادة وأن من لوازم الإرادة ألا تتعلق بالنفي جعلناه متعلقاً بالكف عن الفعل والكـف عـن الفعل فعل عند أهل التحقيق، والله ولي التوفيق.

وقد لمح السيد صاحب شرح الأصول إلى هذا المعنى الذي ذكرناه، وقـال: المـراد أن يعـزم على ترك أمثاله في القبح، والترك فعل يصح تعلق العزم به، وناقشـه بعـض المعلقـين [الإمـام يحيى] على كتابه فقال: يقال أما على رأي أبي علي فالترك فعل كما ذكرت، وأمـا عنـد الجمهـور فالترك قد يكون مجرد الإخلال بالفعل وعدم إيجاده وذلك نفي محض، وأجاب عـن المناقشـة بأن أبا هاشم وإن أجاز أن يكون ترك القبيح بمعنى ألا يفعله، فليس ذلـك يمنـع مـن جعلـه العزم هنا متعلقاً بترك هو فعل يشتغل العازم بإيجاده أو يعزم على إيجاده ليكون متعلقاً للعـزم، وذكر في (الإكليل) أن معنى العزم هنا الكراهة فحيث ندم على القبـيح فعزمـه عـلى ألا يعـود كراهة أن يحدث ما هو قبيح، وإن ندم على الإخلال بالواجب، فالعزم هنا إرادته لأداء ما



ولا يصح تعلق العزم بأن لا يفعل من حيث هو نفي، فأما الندم فلا يصرف عن ظاهره في التعلق؛ لأنه من قبيل الغم والأسف.

وجب عليه في المستقبل، وهو كلام جيد لا غبار عليه.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وتسمية تلك الكراهة عزماً من قبيل الاستعارة والمجاز.

قوله: (**لأنه من قبيل الغم والأسف**).

يعني وهما مما لا يشترط تعلقه بالاثبات، ولا يحكم فيهما بأنهما لا يتعلقان بالنفي.

قال ابن متويه: فأما الندم فهو غم وأسف هكذا قال أبو هاشم، والمراد به أي اعتقاد أن عليه فيما سلف منه مضرة أو فوت نفع، ولو لا ما فعله لم يكن ليلحقه ذلك، وربما أثبته أبو هاشم جنساً مخصوصاً غير هذا الاعتقاد وهو ظاهر كلام أبي علي مثل قوله في الغم والسرور، ويفارق الغم بأن الندم لا يتعلق إلا بالماضي والغم ليس كذلك ولا يتعلق الندم إلا بفعل نفسه دون الغم.

قلت: أراد بقوله في الوجهين دون الغم أنه لا يقصر على ذلك بل هو أعم، فحاصله أن الندم نوع من الغم، وقد نظّر ابن متويه القول بأن الندم جنس برأسه بوجهين:ـ

أحدهما: أن الندم لو جعل من قبيل الاعتقاد كالغم، ويكون اعتقاد مضرة في أمر مضىـ لوجب في كل من اعتقد الوعيد ثم ارتكب كبيرة وعلم المضرة التي تلحقه بذلك أن يكون نادماً، ونحن نقطع أنه ليس بنادم في الحقيقة، ولا يجد الندم من نفسه إذاً لانصرف عن فعل مثل ذلك.

الثاني: أنه قد ثبت قبح الندم على الحسن لكونه ندماً على الحسن لا غير، فلو كان اعتقاداً لم يقبح إلا إذا تعلق بالشيء لا على ما هو به، ولا يعتبر في قبح الاعتقاد حال المتعلق في قبحه وحسنه.

قلت: وهذا هو الحق فإن الندم يجد الإنسان من نفسه كونه أمراً غير الاعتقاد، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه.

فصل/ واعتبرنا أن يندم على المعصية لكونها معصية

ويعزم على أن لا يعود إلى مثلها في كونها معصية؛ لأن وجه وجوب التوبة هو دفع ضرر العقاب والذم، والمعصية جهة استحقاقهما، فيجب أن تكون التوبة لأجل الجهة التي جاء منها الضرر؛ ولأنها نظير الاعتذار ومعلوم أنه لو اعتذر لا لأجل الإساءة، بل لأنه لحقه بالإساءة مشقة، أو لأنه ينجس ثوبه بدم المقتول أو نحو ذلك، لم يكن معتذراً /٣٦١/ فكذلك إذا تاب من شرب الخمر لأجل أنه أصابه في رأسه صداع أو خمار أو لأجل الناس إن اطلعوا عليه لم يكن تائباً. وعلى الجملة لا يكون بلاذلاً للجهد في تلافي ما وقع إلا إذا ندم على القبيح لقبحه.

فصل/ واعتبر بعضهم أن يندم على القبيح

لعظمه في القبح لا للقبح المطلق، وقال آخرون: يجب أن يندم عليه لقبحه ولجنسه حتى يندم على الزنى لقبحه ولأنه زنى، وقال بعضهم: بل لقبحه ولوجه قبحه.

ويبطل الجميع أن العقلاء عند العلم بالقبح يستحسنون الذم عليه وإنزال العقاب لأجله وإن تجرد من جميع ما ذكروه، ولو كان كما قالوه لوجب إذا تعرَّى القبيح عن هذه الأشياء أن يكون فاعله معذوراً، فلا تجب عليه توبة.

وبعد: فقد قلنا أن وجه وجوب التوبة كونها تدفع ضرر العقاب، فيجب أن تكون التوبة للوجه الذي جلب الضرر، وهو القبح فقط، وبهذا يبطل قول من يقول: هلا صحة التوبة من القبيح لوجه قبحه لا لنفس القبح كان يندم على الكذب لأنه كذب، لا لأنه قبيح كما يصح أن يفعل الواجب لوجه الوجوب كما يؤدي الصلاة لكونها لطفاً.

(فصل: قوله: **(واعتبرنا أن يندم على المعصية لكونها معصية إلى قوله: لم يكن تائباً)**.

كلام صحيح لا غبار عليه، وقد تقدم ما ذكره بعضهم من أنه إذا ندم على القبيح لقبحه ولشيء من هذه الوجوه، لكن المهم المقصود في حصول الندم القبح فالتوبة صحيحة وهو كلام لا بأس به.

(فصل: قوله: **(واعتبر بعضهم أن يندم على القبيح لعظمه في القبح)**... إلى آخره.

هذه المذاهب المحكية في هذا الفصل غريبة خالية عن الوجوه الصارفة إليها، ولا ينبغي أن



فصل/ واعتبر بشر بن المعتمر وأصحابه في التوبة الموافاة

وخالفه الجمهور.

يعول عليها، ولا أعلم قائليها وأي وجه لأن يشترط في التوبة أن يتوب عنه لجنسه؟ فإن جنس الزنى النكاح الذي هو الوطء وليس كونه نكاحاً يقتضي أن يتاب منه، وكذلك لا معنى لاشتراط أن يتاب عنه لعظمه في القبح فإن التوبة لأجل مجرد قبحه أو في بالمراد وأفضى بالإنقياد، والله سبحانه أعلم.

(**فصل:** قوله: (**واعتبر بشر بن المعتمر وأصحابه في التوبة الموافاة**).

المراد بها أن التوبة لا تصح إلا إذا كان التائب لا يوقع بعدها معصية، وقد اختلف في معنى الموافاة، فقيل: نزول الموت، وقيل: البعث، وقيل: موافاة عرصة القيامة.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والمعنى في ذلك واحد، لأن من ارتكب كبيرة ثم تاب عنها ولم يأت بكبيرة بعد توبته إلى الموت فهو يموت عليها، أويبعث عليها ويرد العرصة عليها.

قلت: وظاهر ما ينقل عن أهل هذا المذهب بشر وأتباعه أنهم أرادوا أن من كان في معلوم الله أنه لا يبقى على التوبة ولا يموت عليها فلا حكم لتوبته وأن وجودها كعدمها، والذي حكاه الإمام المهدي في (الغايات) يقضي بخلاف ذلك، وأن معنى ما ذهبوا إليه أن التوبة إذا وقعت منعت من استحقاق العقاب وصحت، فإذا نقضت بارتكاب المعصية عاد استحقاق العقاب على المعصية الأولى، وحرر المسألة على هذه الكيفية فقال ما لفظه:

قالت البصرية من المعتزلة: ونقطع بأن من تاب من معصية ثم عاد أنه لم يعد لأجل عوده عقاب المعصية الأولى.

وقال بشر بن المعتمر: بل يعود استحقاق العقاب كالثواب. وليس هذا معنى الموافاة فليتأمل.

قوله: (**وخالفه الجمهور**). نسب [الإمام يحيى عليه السلام] هذا إلى الزيدية والبصرية من المعتزلة وغيرهم ويدل عليه ما ذكره المصنف، واستدل أيضاً بأن الشرط هذا الذي شرطه المخالف

لنا: أنها بذل الجهد في تلافي ما وقع، فلا تحتاج إلى الموافقة كالاعتذار، فإن من اعتذر اعتذاراً صحيحاً سقط عنه اللم سواء أساء مرة أخرى أم لا.

فصل/والتوبة واجبة

عقلاً وسمعاً إن كانت المعصية كبيرة، وسمعاً فقط إن كانت صغيرة.

والذي يدل على ذلك من جهة العقل أن فيها دفعاً للضرر العظيم ودفع الضرر عن النفس واجب، وبهذا يعلم أنه لا يجب من جهة العقل التوبة عن الصغيرة؛ لأنه لا ضرر فيها.

وقد ذهب أبو الحسين إلى أن العلم يوجب التوبة عن القبيح لقبحه معلوم ضرورة.

وأما من جهة السمع فهو معلوم ضرورة من الدين.

مما لا يعلمه المكلف حال التوبة، والمفروض عليه أن يبلغ جهده في تلك الحال في تلافي ما صدر منه، وبأن الشرط من حقه أن يكون مقارناً وهذا شرط متأخر متراخ.

(فصل: والتوبة واجبة عقلاً وسمعاً)

قوله: (**إن كانت المعصية كبيرة**). هذا لا خلاف فيه بين المتكلمين.

قوله: (**وسمعاً فقط إن كانت صغيرة**).

هذا ما ذهب إليه أبو هاشم وجمهور المتكلمين، ودليله أن الوجه في وجوب التوبة عقلاً دفع الضرر ولا ضرر على مرتكب الصغيرة وطلب النفع لا يجب.

وقال أبو علي: بل تجب التوبة عن الصغيرة عقلاً لأنه لو لم يتب عنها لكان مصراً عليها، والإصرار على القبيح قبيح فتجب التوبة لأن بها يقع ترك القبيح.

وقال أبو الحسين: تجب التوبة عقلاً عن الصغيرة لا لما ذكره أبو علي لكن لأن التوبة تجب عن القبيح لقبحه كانت فيه مضرة أو لم تكن.

قوله: (**وأما من جهة السمع فهو معلوم ضرورة**). الآيات في ذلك والأخبار لا توصف بانحصار كقوله تعالى: ﴿ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا ﴾ [التحريم:٨]. ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ ﴾ [الزمر:٥٤] ﴿ثُمَّ تُوبُوٓاْ ﴾ [هود:٣]. ﴿ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا ﴾ [نوح:١٠]. وكقوله



ثم المعصية قد تعلم جملة فتجب التوبة عنها جملة، وقد تعلم تفصيلاً فتجب التوبة عنها تفصيلاً.

فصل/ والتوبة تسقط العقاب عند الجمهور

صلى الله عليه وآله وسلم حاكياً عن ربه عز وجل: «يا عبادي إنكم تذنبون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم»[1]. وروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا»[2]. وإجماع المسلمين على وجوب التوبة ظاهر ولا يعلم مخالف منهم في ذلك، ولو خالف فيه أحد لم يعتبر خلافه لخروجه عن الإيمان برد ما علم ضرورة من الدين.

قوله: (**ثم المعصية قد تعلم جملة فتجب التوبة عنها جملة**)... إلى آخره.

لعله أراد بالجملة إذا نسي تفصيل ما عصى به وسهى عنه لتقدم وقته أو غير ذلك ولم يعزب عنه أنه قد عصى معصية كبيرة أو معصية ما، وبالتفصيل ما إذا كان عالماً لمعصيته وأنها زنى مثلاً أو قتل أو شرب خمر أو سرقة أو نحو ذلك.

(فصل: والتوبة تسقط العقاب)

قوله: (**عند الجمهور**).

أراد جمهور المتكلمين من العدلية، فمذهبهم أن العقوبة تسقط لأجل التوبة وجوباً.

---

(١) ـ هو في الترغيب والترهيب للمنذري (ج/٣/ص/٢٨٢/ وهو برقم/٢٣٧٤) عن أبي ذر رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا، يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم، يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي كلكم عارٍ إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم، يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم، يا عبادي إنكم لم تبلغوا ضري فتضروني ولم تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل في البحر، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً اهـ.

(٢) ـ أورده ابن ماجة في سننه ٣٤٣/١، وابن أبي يعلى في مسنده ٣٨٢/٣، وهو في (الترغيب والترهيب) ٤/٢، وفي (مصباح الزجاجة) ١٢٨/١.

وقال أبو الهذيل: بل إنما يتفضل الله بإسقاطه عندها، وبه قالت البغدادية، إلا أنهم جعلوا الوجه في ذلك كونه أصلح.

وروي عن ابن عباس والحسن البصري أن التوبة لا تسقط عقاب القتل.

قوله: (**وقال أبو الهذيل**)... إلى آخره.

تحقيق كلام المخالفين هنا وهم أبو الهذيل والبغدادية والمرجئة أن أبا الهذيل يقول بعدم سقوط العقاب بالتوبة وجوباً وإنما يتفضل الله بإسقاطه، ولو أنه لم يسقطه وفعل العقوبة لم يكن ذلك ظلماً ولا قبيحاً بل حسناً، ونسب ذلك إلى الشريف المرتضى وغيره.

قلت: وربما أنهم يقطعون بأنه لا يعاقب التائب لدلالة السمع الصريحة، وأما المرجئة فيقولون كما ذكر لا يجب إسقاط العقاب بالتوبة بل يحسن المعاقبة بعدها، ولا أدري ما يقولون في أدلة السمع هل يقطعون لأجلها بعدم معاقبة التائب، أو يجوزون الأمرين ويجرونها مجرى غيرها من الآيات التي لم تورثهم القطع بما تضمنته من الوعيد وغيره، وأما البغدادية فهم وإن لم يحكموا بوجوب سقوط العقاب استحقاقاً فقد أوجبوه من جهة الأصلح وكونه مقتضى الجود.

قيل [الحاكم]: ولا خلاف بيننا وبينهم في الحقيقة وإنما هو خلاف لفظي لأنهم لا يجوزون العقاب بعد التوبة.

قلت: أما من هذه الجنبة فكما ذكره لا ثمرة للخلاف، وأما من حيث الأصل في إسقاط العقاب فالخلاف خلاف في المعنى والحقيقة، هل يسقط العقاب بها لاستحقاق سقوطه أو لكونه أصلح للمكلف فقط.

قوله: (**وروي عن ابن عباس والحسن البصري**)... إلى آخره.

وهذا أيضاً مذهب البكرية، وقد روي عن الحسن الرجوع عنه لمناظرة فيه اتفقت بينه وبين عمرو بن عبيد، وظاهر كلام المصنف الآتي بعد أنه دس بها عمرو إليه ولم يشافهه بها، وهذا مذهب شاذ لا وجه له، وهو خلاف ما عليه أهل القبلة غير من ذكر، ولهذا أنكر كثير من



لنا: أن العذر الصادق في الشاهد يسقط الذم على الإساءة فكذلك التوبة، والجامع ما تقدم إن لم يكونا جنساً واحداً.

وبعد: فكان يجوز أن لا يتفضل الله بالإسقاط عندها وخلافه معلوم.

وبعد: فكان يقبح التكليف بعد مواقعة المعصية؛ إذ لا طريق للمكلفين حينئذ إلى الانتفاع بما كلفوه.

فإن قل: كيف يسقط العقاب بالتوبة مع بقاء سببه وهو المعصية؟

قيل له: كما يسقط /٣٦٢/ بالاعتذار ذم الإساءة مع بقائها.

والتحقيق أن الطاعة والمعصية ليست تؤثر على سبيل الإيجاب، وإنما تأثيرها بمعنى أنه يحسن عندها ما كان قبيحاً وهو المدح، ويقبح ما كان حسناً وهو الذم والعقاب.

العلماء هذه الرواية عن ابن عباس لمحله من العلم، فإنه البحر جليل القدر وتأوله بعضهم بأنه أراد أنه لا يقبل مجرد الندم والعزم من غير تلافي ما يجب وهو القود أو الدية إذا اختارها ولي الدم.

قوله: (**والجامع ما تقدم**). يعني وهو أن كل واحد منهما بذل للجهد في تلافي ما وقع، ودفع ما يستحق عليه من ذم أوعقاب، ومعنى التلافي لغة السعي في تدارك ما خشي تلفه من تلافي البهيمة إذا ردها عن التلف أو عن أن يحرم أكلها بالموت، ويستعمل في الأفعال مجازاً فيقال: فلان تلافى ما فرط منه من الفعل القبيح باعتذار أو نحوه.

قوله: (**وبعد فكان يجوز ألا يتفضل الله بالإسقاط**)... إلى آخره.

فيه نظر لأن أبا هذيل ومن يقول بقوله يلتزمون ذلك لولا السمع، والبغدادية يجيبون بأنه إنما لم يجز لوجوبه من جهة الأصلح بناء على قاعدتهم.

قوله: (**فكان يقبح التكليف**)... إلى آخره. يعني لأن وجه حسن التكليف هو التعريض لنيل المنافع التي لا تنال إلا به، فإذا كان عقاب المعصية الكبيرة لا تسقطه التوبة، ولا يسقطه ثواب الطاعات وإن كثرت لم يبق للمكلف طريق إلى الانتفاع بما كلف.

فأما ما يحكى عن ابن عباس والحسن فمتأول بأن معناهم القاتل مخذول لا يوفق للتوبة لعظم ذنبه.

وحكي أن عمرو بن عبيد دس إلى الحسن من سأله فقال: لا يخلو القاتل إما أن يكون كافراً أم منافقاً أو فاسقاً، إن كان كافراً فقد قال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال:٣٨]، **وإن كان منافقاً فقد قال تعالى:** ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء:١٤٥] **إلى قوله:** ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾، **وإن كان فاسقاً فقد قال تعالى:** ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾، **فقال الحسن للسائل: من أين لك هذا؟ فقال: من عمرو بن عبيد فقال: وما أدراك ما عمرو بن عبيد ورجع عن هذه المقالة.**

فإن قال: لو أسقطت التوبة العقاب في الدنيا لأسقطته في الآخرة.

قيل له: إن من حق التوبة أن تكون ندماً على القبيح لقبحه وأهل النار يندمون لأجل الإلجاء.

قيل [المهدي عليه السلام]: وفيه نظر، لأن للخصم أن يذكر غرضاً في بقاء التكليف وهو تقليل عقابه بما يفعله من الطاعة.

قوله: (**فأما ما يحكى عن ابن عباس والحسن**)... إلى آخره.

قد استدل على بطلان ما عزي إليهما من عدم قبول توبة القاتل بوجوه:

منها: أنه لا خلاف في إسقاط التوبة لعقاب الشرك، فإسقاطها لعقاب القتل أولى لأن عقابه دون عقاب الشرك.

ومنها: أن العلة التي لأجلها كانت التوبة مسقطة لعقاب المعاصي حاصلة في القتل، وهي أن التائب بذل الجهد في تلافي ما وقع منه، واستفرغ الوسع في ذلك.

ومنها: إجماع الصدر الأول وابن عباس وإن كان منهم فالرواية عنه غير مسموعة وذلك متأول بما سبق ذكره هنا وفي المتن، وشبهة من ذهب إلى ذلك ما ورد من تشديد الوعيد في حق القاتل بالنار والخلود فيها، وتأكيد ذلك بالغضب واللعنة، فدل ذلك على أنه لا بد للقاتل من الخلود في النار من غير فصل بين تائب وغير تائب.



فإن قال: لو وجب على الله قبول التوبة لما استحق شكراً على قبولها.

قيل له: يستحق الشكر على ذلك من حيث وفقنا لها ورغبنا فيها وأبقانا حتى نتوب ونحو ذلك على أنه لا يمتنع استحقاقه للشكر على الواجب، ألا ترى أن الوالد يستحق الشكر على ولده في التربية وإن كانت واجبة عليه، فوجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة إذا كان منفعة حسنة قصد بها وجه الإحسان.

والجواب: أن ذلك لا يمنع من القول بقبول توبته كما لا يمنع من قبولها في غير القتل ما ورد عليه من الوعيد الشديد كما في سائر الكبائر، وهي عمومات مخصصه أحيل بتخصيص التائب منها إلى أدلة العقل والنقل، ويكون المراد بذلك الوعيد من مات غير تائب.

ولهم شبهة أخرى وهي: أن من حق التوبة عما هو إساءة إلى الغير الاعتذار إلى المساء إليه، والمقتول لا يصح ذلك في حقه فلا تصح توبة قاتله.

والجواب: المعارضة بمن غصب ماله ثم مات فإن الغاصب تصح توبته عن ذلك والورثة قائمون مقام الميت في الصورتين، والتحقيق أن الاعتذار إلى المساء إليه لا يشترط إلا حيث يتأتى قبوله العذر من المساء إليه، والمقتول لا يصح منه قبول والحق قد انتقل عنه إلى وارثه وصار قائماً مقامه.

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني من تيسر الأمور الداعية إليها كتيسر سماع وعظ أو قراءة قارىء، فالنعمة هنا صحة السمع المؤدية إلى ذلك، روي أن سبب توبة بعض أكابر الفضلاء وكان من العصاة أنه سمع حال محاولته لبعض المعاصي قارئاً يقرأ: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الحديد:١٦]. فقال: بلى والله آن. فتاب توبة نصوحاً وأخلص لله حتى صار من أئمة أهل الفضل[1].

---

(١) - في أمالي المرشد بالله عليه السلام في الحديث التاسع في التوبة وما يتصل بذلك (ص/٢٠٣): وبه قال: أخبرنا أبو القاسم عبد العزيز بن علي الأزجي بقراءتي عليه، قال حدثنا أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن جهضم الهمداني من لفظه في المسجد الحرام بباب الندوة، قال حدثنا عبد السلام بن محمد، قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن عبد السلام قال: سمعت علي بن سلمة بن قتيبة يقول: قال إبراهيم بن الأشعث: كان مبتدأ توبة فضيل بن عياض أنه خرج عشية يريد مقطعة وكان يقطع الطريق، فإذا بقوم حمارة معهم ملح، فسمع بعضهم يقول: مروا مروا لا يفجأنا فضيل فيأخذ ما معنا

فصل/وإذا ثبت أن التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها خلافاً لقوم

لنا: أنها نظير الاعتذار، ومعلوم أنه يسقط الذم بنفسه لا بكثرة ما يستحق عليه من المدح، وإلاّ افترق الحال بين كثير الاعتذار وقليله في إسقاط الذم.

قوله: (**فوجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة**) ... إلى آخره.

يقال: الظاهر أن النعمة من قبيل التفضل، وأن الواجب ينبغي أن يؤدى لوجوبه لا للإحسان وإلا لم يخرج المؤدِّي له عن عهدة الواجب، فالمعتمد في جواب السؤال ما تقدم.

(**فصل**: قوله: (**وإذا ثبت أن التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها**).

هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة، وتحقيقه أن عقاب المعاصي يسقط بنفس التوبة ولا يسقط من ثوابها شيء في مقابلته، ويتفق الشيخان أبوعلي وأبو هاشم وأتباعهما هنا على أن التساقط بين الفعلين التوبة والمعصية دون المستحقين لأن التوبة تتعلق بنفس المعصية من غير التفات إلى العقاب المستحق عليها بحيث أن التائب تصح توبته وتقبل وإن لم يذكر العقاب ولا خطر له ببال.

قوله: (**خلافاً لقوم**). هذه العبارة تشعر بأن المخالف مجهول وفي بعض كتب الأصحاب نسبة هذا القول إلى البغداديين، وهو أن التوبة تسقط العقاب بكثرة ثوابها، وفي (الغايات) مثل ما في المتن من عدم التصريح بنسبته إليهم وإيهام القائل به.

قوله: (**لنا أنها نظير الاعتذار**..) إلى آخر الوجهين المذكورين.

هذان الوجهان أقوى ما يستدل به على أنها تسقط العقاب بنفسها، وقد يحتج الأصحاب بغيرهما من ذلك قولهم أن التوبة قد تسقط عقاب المعصية في حال لا يكون لها فيها ثواب بأن تصدر من مصر على كبيرة يعتقد أنها غير معصية، فأنه إذا تاب عما عداها قبلت توبته ولا

فسمع ذلك فضيل فاغتم وتفكر، وقال: تخافني الخلق هذا الخوف العظيم، فتقدم وسلم عليهم وقال لهم وهم لا يعرفونه: تكونون الليلة عندي وأنتم آمنون من الفضيل، فاستبشروا وفرحوا وذهبوا فأنزلهم وخرج يرتاد لهم علفاً، ثم رجع فسمع قارئاً يقرأ: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [الحديد:١٦] فصاح ومزق ثيابه على نفسه، وقال: بلى والله قد آن قد آن، فكان هذا مبتدأ توبته.



وبعد: فلو سقطت بكثرة ثوابها للزم أن يكون ثواب التائب من الشرك أعظم من ثواب الأنبياء بدليل أنه يحبط به، كما قال تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر:٦٥].

شبهة المخالف أنه لو أسقطته بنفسها لوجب أن تسقط في الآخرة.

والجواب: أن هذا لازم له أيضاً؛ لأن ثواب التوبة يكون أكثر من عقابه في الآخرة، كما هو كذلك في الدنيا، والتحقيق أن أهل الآخرة قد زال عنهم التكليف للإلجاء، فليس يصح وقوع التوبة منهم فضلاً عن أن تسقط بنفسها أو بثوابها؛ لأنهم يندمون لا للقبح.

ثواب له لأن ثوابه محبط بتلك الكبيرة التي اعتقدها غير معصية كما لو تاب الخارجي والباغي على الإمام من شرب المسكر ونحوه، ذكر هذا الوجه الحاكم وغيره، وللخصم أن يجيب عنه بأنها إنما أسقطت عقاب ما تعلقت به من شرب المسكر وغيره بثوابها، فيسقط ثوابها في مقابلة عقاب تلك المعصية، وإن بقيت منه بقية سقطت لأجل عقاب تلك الكبيرة ولا مانع من ذلك.

قوله في الشبهة: (**لوجب أن تسقط في الآخرة**). وكذا قالوا: لوجب أن تسقطه توبة المحتضر.

قوله: (**هذا لازم أيضاً**). فيه نظر، لأنه يقول: إنها تسقط العقاب بثوابها ولا ثواب لطاعة المحتضر ومن في الآخرة، وإنما يلزم على القول بأنها تسقطه بمجردها فإنها حاصلة من المحتضر ومن في الآخرة، فالمعارضة هذه غير صحيحة.

قوله: (**والتحقيق أن أهل الآخرة**)... إلى آخره.

حاصله أنا لم نقل بأنها تسقط العقاب بنفسها على كل وجه بل حيث تكمل شروطها، ومن شروط صحتها أن تقع مع بقاء التكليف، وأن يندم على القبيح لقبحه وليس كذلك المحتضر ومن في النار، فلا تكليف ولا ندم لأجل القبح بل للإلجاء، وللمخالفين شبه أخرى:-

منها: أنها لو أسقطته بنفسها لوجب مثل ذلك في كل طاعة إذ لا فرق بين طاعة وطاعة.

والجواب: أنها لم تسقط العقاب بنفسها لكونها طاعة فيلزم ما ذكر، بل لكونها بذل المجهود

فصل/ وإذا أسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي أسقطته المعصية خلافاً للكعبي

لنا: أن الثواب قد سقط في مقابلة ما يوازنه من عقاب المعصية والتوبة إنما أسقطت الزائد، فأما ما يقابل الثواب فقد أسقطه الثواب فلا يحتاج إلى مسقط، فلا يتصور عود الثواب بالتوبة؛ إذ ليس لها في ما تقابله تأثير.

في تلافي ما فرط، وليس كذلك غيرها من الطاعات فلا تعلق له بها سلف من المعصية.

ومنها: أنه يلزم المساواة على القول بأنها مسقطة للعقاب بنفسها بين من استمر على المعاصي دهراً طويلاً ثم تاب ومات، وبين من عصى معصية واحدة فقط ثم تاب ومات، لأن التوبة أسقطت ما قبلها بنفسها وبقي لهما ثوابها في الصورتين معاً.

وأجيب بالإلتزام لأن التوبة تَجُب ما قبلها وتصيره في حكم المعدوم، فكأن كل واحد من المذكورين لم يصدر منه عصيان.

(**فصل**: قوله: (**وإذا أسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي أسقطته المعصية خلافاً للكعبي**).

اعلم أن للمتكلمين من أصحابنا في هذه المسألة خبطاً كثيراً وأقوالاً مختلفة، ومذاهب متكلفة، وأكثرهم يجري في حكاية المذاهب على نحو ما ذكره المصنف، وتحصيل ما اطلعنا عليه من نقل المذاهب في هذه المسألة أن الذي يذهب الجمهور إليه أن الثواب الذي سقط بعقاب المعصية المتقدمة على التوبة لا يعود بالتوبة، وكذلك العقاب الذي سقط بالتوبة لا يعود بمعصية تتعقب التوبة، ومذهب أبي القاسم أن الثواب المذكور يعود، ويذهب إلى أن العقاب لا يعود في الصورة الأخرى، وبشر بن المعتمر يذهب إلى أنهما يعودان في الصورتين.

مثال المسألة: أن يطيع المكلف طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة أجزاء من الثواب، ويمضي له على ذلك عشرة أيام فيستحق فيها مائة جزء من الثواب، ثم يأتي بمعصية يستحق عليها كل يوم أحد عشرة جزء من العقاب فتسقط المائة التي قد استحقها لأنه بمنزلة من عمل عملاً بأجرة ثم أتلفه قبل تسليمه وهو يستحق في كل يوم أحد عشر جزء من العقاب



وبعد: فلو عاد ثواب/٣٦٣/ التائب لكان التائب أعلى حالاً ممن لم يعص من حيث أنه له مثل ثواب الذي لم يعص وثواب التوبة أيضاً.

شبهته أن من أساء إلى غيره بعد إحسان ثم اعتذر لم يكن كاعتذار من أساء إليه لا بعد إحسان، فلو لا أن مدح الإحسان الأول يعود عند الاعتذار لما افترق الحال، كذلك الثواب عند التوبة.

والجواب: أن الفرق على أصل الجمهور هو أن المحسن قد استحق المدح على الإحسان في وقت ما، وهو قبل وقوع الإساءة، فلما بعد وقوعها فقد سقط بما يقابله من الإساءة ونفي الزائد يسقطه الاعتذار، فيكون حاصل الفرق أن اعتذار من لم يحسن أسقط ذماً كثيراً أو اعتذار من تقدم أسقط ذماً قليلاً.

وقد أجاب ابن الملاحي بأن الإساءة إنما أسقطت المدح من حل وقوعها إلى حال وقوع الاعتذار،

وعشرة أجزاء من الثواب فتسقط في مقابله عشرة أجزاء من العقاب ويبقى عليه في كل يوم جزء من العقاب، فإذا تاب عن تلك المعصية فالظاهر من كلام الجمهور أن تلك الطاعة المتقدمة قد سقطت وبطلت بالكلية، ولا يعود للتائب شيء من ثوابها الذي كان قد اجتمع ولا من ثوابها الذي يسقط في الأيام التي بعد فعل المعصية ولا من ثوابها في المستقبل، ومن مذهب أبي القاسم أنه يعود له ذلك الثواب الذي كان قد اجتمع وهو مائة جزء، والقدر الذي كان يستحقه في كل يوم بعد فعل المعصية في المستقبل وهو عشرة أجزاء، وذكر المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام أن نقل مذهب الجمهور على هذه الكيفية غفلة ووهم من الحاكم وغيره، وأنه لا يصح على قولهم بالموازنة إذاً للزمهم ما لزم أبا علي من استواء حال من أحسن وأساء، وحال من أساء فقط كما إذا عَبَدَ الله رجل مائة سنة لا يكل ولا يمل ثم أتى بكبيرة، ثم تاب ثم مات من فوره فإنه على هذا يستوي حاله وحال رجل استمر على الكفر والفسق والفواحش مائة سنة ثم تاب فمات من فوره، ويلزم أن يكونا في الجنة والإثابة على سواء، وهذا لا يحسن في حكم الله وعدله، وحمل كلام البهشمية والجمهور على ما ذكره ابن الملاحمي ورجحه وهو

ومن حال وقوع الاعتذار بعود المدح في المستقبل لزوال المانع من استحقاقه وهو الإساءة
قال: وكذلك في التائب فإنه يستحق المدح والثواب من حال الطاعة، فإذا أسقطت المعصية الطاعة فإنما يسقط المدح والثواب عليها إلى حال وقوع التوبة،

أنه لا يعود ما مضى إلى وقت التوبة ويعود الاستحقاق في المستقبل، وقال: كنت أقول بذلك نظراً برهة من الزمان حتى وجدت نصاً للشيخ محمود بن الملاحمي وحاصله أن من تاب بعد انحباط ثوابه بمعصية فعلها تجدد له بعد التوبة استحقاق الثواب في المستقبل على طاعاته الماضية كالمستقبله لأن سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا يصيرها كالمعدومة، وبهذا يتضح الفرق بين هذا الطرف والطرف الأخير وهو عود عقاب المعاصي الساقطة بالتوبة حيث عاد إلى المعصية بعد التوبة، فإن كلام الجمهور فيه مبقى على ظاهره لأن سقوط عقاب المعاصي المتقدمة على التوبة ليس بالموازنة بل بمجرد التوبة فقد صيرتها التوبة كالمعدومة، فلا يعود من عقابها شيء لا في الماضي ولا في الحال ولا في المآل لمصيرها كأن لم تكن بخلاف ثواب الطاعات الذي يسقط بالمعصية، فإنه إنما يسقط بالموازنة فيسقط في كل وقت بما يقابله من أجزاء العقاب المستحق، فإذا زال استحقاق العقاب المانع من تجدد استحقاق الثواب في الأوقات المستقبله عاد الثواب إلى استمرار التجدد لأنه مستحق على سبيل الدوام، فثبت استحقاقه في كل وقت ما لم يسقط بمنافيه.

قلت: وهذا مبني على أن عشرة الأجزاء من الثواب في المثال المتقدم باقٍ استحقاقها بعد إتيان المكلف بالمعصية التي يستحق عليها الأحد عشرة جزء من العقاب في كل وقت على سبيل الدوام، وأنها إنما تسقط في الأوقات المتقدمة على التوبة لمقابلة مثلها من أجزاء العقاب وأنه لا يبقى عليه في كل وقت إلاَّ جزء من العقاب، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق على قواعد الأصحاب، لكن أعجب من كونهم قضوا بسقوط المائة التي اجتمعت لا في مقابلة شيء، وقضوا بأن العشرة المستحقة في كل وقت لا تسقط إلا بمقابل من أجزاء العقاب، وإذا تأملت ما يذكرونه في هذا الباب من القطع بالمقادير وكيفية المساقطة وهذه التحكمات وجدتها من قبيل التكلفات التي ليست بمرضيه والتعسفات في طلب الاطلاع على الأمور



فإذا وقعت التوبة زالت المعصية المانعة من استحقاق المدح والثواب، فيعود استحقاقهما،

الغيبية، ثم إنا نذكر ما احتج به الجمهور على ما أطلقوه من أن الثواب والعقاب لا يعودان، وما احتج به بشر على ما أطلقه من عودهما، وما احتج به أبو القاسم على ما ذهب إليه من التفصيل وهو أنه يعود الثواب دون العقاب، فإن المصنف رحمه الله لم يستوف الكلام في ذلك، أما الجمهور فاحتجوا على أن الثواب لا يعود بما ذكره المصنف في المتن وهو جيد لا غبار عليه، وبأنه يلزم أن يكون سبب استحقاق عوده التوبة لا الطاعة المتقدمة لأنه قد كان سقط حتى حصلت، ولو صح ذلك لزم أن يستحقه من لم يكن قد أطاع فينتفي الفرق بين تقدم الطاعة وعدمه، والاجماع واقع على أنه لا يستحقه من لم يكن قد أطاع.

واحتجوا على أن عقاب المعصية الذاهب بالتوبة لا يعود بعد نقضها بما تقدم من أن سقوط عقاب المعصية بالتوبة نفسها لا بالموازنة فيصير بالتوبة كالمعدوم، وتصير المعصية كأنها لم تكن، وأما بشر بن المعتمر فاحتج على عود الثواب بما يحتج به أبو القاسم فالحجة لهما على ذلك واحدة وستأتي، وأما على عود العقاب فقال المهدي عليه السلام: لا يعرف لبشر بن المعتمر حجة إلا أني أظن أنه ممن يقول: إن التوبة إنما تسقط العقاب بثوابها لا بنفسها، وإذا كان كذلك لزم ما قاله بشر لأن استحقاق ثواب التوبة مانع من استحقاق عقاب المعصية حينئذ، فإذا زال استحقاق ثواب التوبة بمعاودة المعصية فقد زال المانع من تجدد استحقاق العقاب بالمعصية الأولى التي تمانع عقابها وثواب التوبة، فلما زال المانع تجدد استحقاق العقاب كما قلنا في عود الثواب، فهذا أقوى ما يحتج به بشر.

قلت: وهذا في الحقيقة ليس بحجة له لأنا لا نسلمه، وإنما هذه قاعدة له إذا صحت صح ما بني عليها، ومع الحكم ببطلانها كما تقدم فالذي تفرع عليها باطل.

وأما الشيخ أبو القاسم فاحتج على ما ذهب إليه من التفصيل بأن سقوط العقاب بالتوبة تفضل وليست التوبة بمانعة من استحقاقه، فإذا تفضل عليه بإسقاطه عند التوبة فلا وجه لعوده إذا عاد الذنب، بخلاف سقوط الثواب بالمعصية فإنه عقوبة والتوبة تسقط العقوبات

وأشار إلى صحة قول أبي القاسم الكعبي إن أراد هذا المعنى

ومن جملتها إسقاط الثواب فإذا أسقطت الإحباط عاد الثواب، ومما يحتج به له أن يقال: يلزم أن يستوي حال من أطاع الله ثم عصاه ثم تاب، وحال من لم يصدر منه إلا العصيان ثم التوبة، واحتج أيضاً بأن الثواب لو لم يعد لما كان طلحة والزبير[1] أفضل من أحدنا، والمعلوم خلافه، واحتج أيضاً بأن من أنعم على غيره ثم أساء إليه ثم اعتذر إليه فإنه يجب أن يعود وجوب شكره فكذلك الثواب.

واعلم أن هذه الحجج التي أوردها قد أجيب عنها بأجوبة مقررة في البسائط، ولكن إذا بنى على أن الجمهور يقولون بعود استحقاق الثواب في الأوقات المستقبلة، ولا يقولون بعدم العود إلا في الأجزاء المجتمعة والأوقات الماضية المتقدمة على التوبة، فهذه الحجج كلها لا ترد عليهم إلا الأولى فقط.

وأما الثانية: فغير واردة، لأنه لا يلزمهم استواء حال التائب الذي تقدمت له طاعات على معاصيه وحال من لم يسبق له طاعة، ولا يلزمهم نفي فضيلة طلحة والزبير لأنه يعود ثواب طاعاتهم[2] العظيمة في المستقبل ولا يكون عود وجوب الشكر حجة عليهم لأنهم يقولون، وكذلك يعود وجوب الثواب في المستقبل.

وأما الحجة الأولى فجوابها: أن استحقاق أجزاء العقاب الساقطة في مقابلة أجزاء الثواب لم يزل بالتوبة فتعود أجزاء الثواب كما أنه لم يزل بالتوبة حسن ذمه فيما مضى ـ لكن زال بمقابلة الأجزاء المستحقة من الثواب فتساقط الماضيان من الثواب والعقاب، وإذا تاب أسقطت التوبة تجدد الاستحقاق للعقاب، وما كان زائداً من أجزائه على ما يقابل أجزاء الثواب كمنعها من الذم، فيتجدد استحقاق الثواب على تلك الطاعات التي انحبط ثوابها الماضي،

(١) ـ الزبير بن العوام الأسدي، أمه صفية بنت عبدالمطلب عمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أسلم قديماً، وهاجر وشهد المشاهد كلها، وكان فارساً شجاعاً بايع طائعاً لعلي عليه السلام ثم نكث البيعة مع طلحة وخرج على أمير المؤمنين في معركة الجمل، قتله ابن جرموز في وادي السباع بعد أن اعتزل الحرب لما ذكّره أمير المؤمنين عليه السلام حديثاً، وفيه يقول علي عليه السلام: (ما زال الزبير منا حتى نشأ ولده المشؤم عبدالله)، وقتل وعمره سبع وستون سنة.

(٢) ـ الطاعات في المستقبل تمت من (ب).



وجعل أيضاً التوبة عن الصغيرة تعيد المدح والثواب المستحقين عليها من حل التوبة.

فلما عند الجمهور فإنما يكون له من التوبة على الصغيرة ثواب يختص التوبة؛ لأن وجوبها شرعي، فلما أنها تعيد ثواب ما أسقطته الصغيرة فلا.

ومثل هذا يجيء الخلاف في من عصى ثم أطاع فتساقط عقاب المعصية وثواب الطاعة، ثم ندم على الطاعة، هل يعود عقاب المعصية أم لا، وإن كانت الشبهة في مثل هذا أدخل.

ويستمر[1] الاستحقاق ولا[2] يعود من أجزاء الثواب ما كان قد سقط وبطل بمقابله من أجزاء العقاب.

قوله: (**وجعل أيضاً التوبة عن الصغيرة تعيد المدح والثواب المستحقين عليها**). هذا وهم، والصواب تعيد المدح والثواب الساقطين في مقابلة ما استحق عليها من العقاب.

قوله: (**ومثل هذا يجيء الخلاف فيمن عصى ثم أطاع**) إلى قوله: (**ثم ندم على الطاعة**).

هذه المسألة كمسألة من أطاع ثم عصى ثم تاب من غير فرق، ولا يتقرر أن الشبهة هنا أدخل، وقد بنى المهدي فيها على مثل ما سبق له في المسألة الأولى وهو أنه يعود عقابه المستمر في الأوقات المستقبلة ولا يعود ما كان قد اجتمع وسقط في مقابلة ثواب الطاعة لأنه قد سقط من الثواب ما يقابله قبل سقوطه بالندم على الطاعة، وأما عقاب الأوقات المستقبلة فلما بطلت الطاعة وانقطع ثوابها زال المانع من استحقاقه فيستحق، ومن فروع هذه المسألة أن من أطاع الله برهة من الزمان ثم عصاه برهة، وندم على فعل الطاعات المتقدمة ثم تاب من ذلك كله فأنه لا يعود له ثواب الطاعات التي ندم عليها لأنها قد صارت بالندم كأن لم تكن فيصير كالمبتدأ بالتكليف.

تنبيه: ينطوي على ذكر ما وعدنا به من مزيد التحقيق فيما سبق ذكره من كيفية استحقاق الثواب والعقاب وتساقطها وعود ما يعود منهما، وهو في الحقيقة كالقاعدة لما سبق من مسائل عود الثواب والعقاب والخلاف في ذلك.

---

(١) ـ في(ب): واستمر.

(٢) ـ في(ب): ولم.

....

فنقول: لا كلام أن الجزاء المستحق على الطاعة أو المعصية لا بد أن يكون قدراً معلوماً، ولا بد أن يتجدد في كل وقت لما ثبت من دوام الثواب والعقاب، وأن استحقاقهما منذ وقع الفعل وقد سبق ذكر ذلك وإقامة الدليل عليه، فإذا تعقب ذلك العمل الذي يستحق الجزاء عليه ما يبطله وذلك أحد أمرين: إما ندم، أو فعل يستحق عليه جزاء ينافي ذلك الجزاء، فإن كان الندم فحكمه أن يبطل جزاء ذلك العمل الذي تعلق به ما قد اجتمع منه وما يستقبل ويصير ذلك العمل كأن لم يكن، ويصير الجزاء المستحق الذي قد ثبت كأن لم يثبت والاستحقاق نفسه كأن لم يكن، ثم إذا زال الندم وعاد النادم إلى مثل ما ندم عليه من طاعة أو معصية أو أزيد منه فإنما يستحق جزاء ما عاد إليه ولا يعود له ولا عليه شيء مما كان قد تعلق به الندم، لا ما كان منه أصلياً، ولا ما كان يتجدد في الأوقات المستقبلة، لما ثبت أنه يصير ما ندم عليه كأن لم يكن طاعة كان أو معصية، وإن كان المتعقب للعمل الأول وثبوت الجزاء عليه عمل آخر له جزاء ينافيه وأجزاؤه أكثر وأوفر فلا يبطل بذلك أصل العمل الأول، ولا ما يستحق عليه مستمراً، ولا ما قد استحق عليه لأجل مرور الأوقات، ولكن يكون ثمرة الأكثر جزاء المتعقب فعله أن يمنع من إيصال الجزاء الأول ويدافعه، وما سقط استحقاق وصوله إلى العامل لأجل الأكثر لم يحسن إيصاله إليه بعد ذلك، هكذا قيل [الإمام يحيى عليه السلام]، وهو مستقيم جار على قياس قولهم وقواعدهم في الموازنة، والذي ذكره هنا من قوله: (ولا ما قد استحق عليه لأجل مرور الأوقات). يخالف ما تقدم من مذهبهم أن أجزاء الثواب المجتمعة تذهب بفعل المعصية التي يزيد عقابها المستمر على ثواب تلك الطاعة المستمرة[1] لا بمقابل، وقد أشار الإمام المهدي في (الغايات) أن ذلك من جملة مذهب البهاشمة وأهل الموازنة، ولذلك تعجبنا منه لمخالفته قوانينهم وقواعدهم، وقد عللوه بما ذكرناه فيما مضى، ولا شك أن الذي ذكرناه هنا أولى وأرجح على قاعدتهم.

ونعود إلى تمام ما كنا بصدده فنقول: ثم إذا عاد المكلف بعد أن عمل العمل الآخر الذي

---

(١) ـ في(ب): المستمر.

....

جزاؤه أكثر إلى جنس العمل الأول الساقط جزاؤه حتى صار جزاء العمل الأول، وما فعله من جنسه أكثر من جزاء العمل الآخر الذي قد كان أكثر فالحكم أن الذي قد كان سقط من جزاء العمل الأول وقت قلته لا يحسن أن يعاد له ثواباً كان أو عقاباً، وأما ما يستحق على أصل العمل في كل وقت فإنه يعود استحقاقه في مستقبل الأوقات ويحسن إيصاله [إليه][1] سواء كان المستحق أولاً ثواباً أو عقاباً، مثال ذلك: أن يفعل طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة أجزاء من الثواب ومضى على ذلك عشرة أيام فاجتمع له مائة جزء، ثم فعل في اليوم الحادي عشر معصية يستحق عليها كل يوم عشرين جزء من العقاب فإنه يحبط حينئذ المائة المجتمعة التي قد كان استحقها، ذكره المهدي. وعلى ما ذكره القاضي عبدالله بن الحسن لا تسقط تلك المائة إلا بما يقابلها من أجزاء العقاب الزائدة على أجزاء الثواب، ثم يستحق في كل يوم من اليوم الحادي عشر عشرين جزء من العقاب على المعصية وعشرة أجزاء من الثواب على تلك الطاعة المتقدمة، فإذا مضت عشرة أيام منذ فعل المعصية صار له مائتا جزء من العقاب ومائة جزء من الثواب، فيسقط من المائتين مائة في مقابلة أجزاء الثواب هذه، وتسقط المائة الأخرى في مقابلة المائة التي قد كانت اجتمعت على ما ذكره القاضي، وعلى ما ذكره المهدي تبقى المائة هذه من العقاب مستحقة مع ما يزيد في مستقبل الأوقات من أجزاء العقاب على أجزاء الثواب، ثم من بعد ذلك يستمر في كل يوم بقاء استحقاق عشرة أجزاء من العقاب وتسقط عشرة في مقابلة عشرة من الثواب، فإذا بقي على ذلك عشرة أيام أُخر اجتمع من أجزاء عقابه مائة من غير ما سقط في مقابلة أجزاء الثواب، فيصير المتحصل له من العقاب مائتي جزء على قول المهدي، ومائة فقط على قول القاضي، ثم إذا فعل طاعة يستحق عليها ثلاثين جزءاً من الثواب وبقي على ذلك عشرة أيام فإنه يستحق عليها ثلاثمائة جزء، على طاعته الأولى مائة جزء صارت أجزاء الثواب أربعمائة، ويستحق من أجزاء العقاب مائتين فيسقط في مقابلتها مثلها ويبقى له مائتا جزء من الثواب فيسقطان في مقابلة المائتين

---

(١) ـ في(ب): سقط في (أ).

....

الباقيتين من أجزاء العقاب قبل هذه الأوقات أومائة في مقابلة مائة فقط باعتبار القولين المذكورين، وتبقى مائة، ثم هكذا يستحق في كل يوم أربعين جزءاً من الثواب وعشرين من العقاب فتسقط عشرين من أجزاء الثواب ويبقى منها عشرون، فإذا تاب من تلك المعصية سقط عقابها بالكلية واستمر له ثواب الطاعة المتقدمة على المعصية، وهو عشرة أجزاء في كل يوم وثواب الطاعة المتأخرة وهو ثلاثون جزءاً في كل يوم ولم يعد شيء مما قد سقط من ثواب الطاعة الأولى المجتمع قبل المعصية والمستمر في حالة الإصرار قبل التوبة، لأنه قد سقط بمقابل وذهب بذهابه، ولا يعود أيضاً ما سقط من ثواب الطاعة الأخرى في مقابلة ما زاد من عقاب المعصية على ثواب الطاعة الأولى. قيل [المهدي عليه السلام]: ومثال ذلك من الأمور المشاهدة نهر يجري من عين فقطع ذلك النهر فاهراق ماؤه إلى غير مجراه، ثم ختم ذلك القطع فعاد النهر إلى مجراه الأول، فالذي كان قد اهراق قبل ختم القطع قد فات وتعذر عوده وبطل نفعه وحصل العود في المستقبل والنفع بالنهر مثال العمل طاعة أو معصية، والقطع مثال العمل المتعقب الذي جزاؤه أوفر، والختم مثال العمل المنافي للعمل المشبه بالقطع، وجريان الماء في النهر بعد الختم كتجدد جزاء الطاعة والمعصية واستمراره في الأوقات.

قلت: وهذا التمثيل ليس بالمطابق كل المطابقة من كل وجه، وليس إليه حاجة فالمسألة متعقلة متصورة من دونه، وقد أطلنا الكلام في هذا الفصل محبة لبيان حقيقة ما بنوا عليه فيه لأن المصنف رحمه الله اختصر الكلام ولم يأت منه إلا بطرف وإن كنا لا نجزم بتلك التحكمات ولا نقطع بصحتها، وإنما الذي نقطع به أن الله تعالى لا يضيع عمل عامل، وأن التائب عن الذنب ناج يستحق الثواب، ويؤول إلى دار الكرامة، وأن من زادت طاعاته على معاصيه يستحق الثواب والجنة، ومن كان بالعكس استحق العقاب والنار، ولا تكليف علينا في تلك الغوامض والدقائق وتحرير الحساب فذلك مما يستأثر الله بعلمه ويقضي فيه بحكمه[1] من لا معقب لحكمه.

---

(١) ـ في (ب): بحكمته.



....

وأما بالنظر إلى قواعد البهشمية من العدلية في الاستحقاق، وكونه من وقت الفعل والموازنة، وكيفية الإحباط والإسقاط، وأن التوبة يسقط العقاب بمجردها لا بكثرة ثوابها، وتصير المعصية باطلة واهية، فالذي ذكر جارٍ عليه ومطابق له إلا ما ذكره الإمام المهدي من ذهاب ما اجتمع من أجزاء الثواب قبل المعصية بغير شيء يقابله من أجزاء العقاب فهو غير مستقيم، والذي علل به من القياس على أجرة من أتلف عمله قبل تسلميه فمقتضى ذلك أن يبطل أيضاً استحقاق أجزاء الثواب على ذلك العمل في المستقبل منذ فعل المعصية، ولا يعود بعد التوبة لأن ذلك العمل قد بطل كما لا تعود أجرة الأجير بعد بطلان عمله بندم ولا بعمل آخر، وهذا هو ظاهر حكاية المصنف، ومقتضى ما ذكره الحاكم وغيره على قاعدة البهاشمة .

وأما أن قاعدة البهشمية تقتضي أن تبطل أجزاء الثواب التي قد استحقت ووجبت بغير ما يقابلها، ولا تبطل الأجزاء التي تستحق في المستقبل إلا بما يقابلها فغير مستقيم، لكنه يرد على القول بأن الأجزاء المجتمعة من الثواب لا تسقط إلا بما يقابلها من أجزاء عقاب الكبيرة إشكال، وهو أنه يلزم ألا تكون الكبيرة كبيرة لأن الكبيرة هي المعصية التي يستحق فاعلها من العقاب أكثر مما يستحقه من الثواب، فإذا كانت مائة الجزء في المثال المتقدم لا تسقط إلا بمقابلها والمعصية التي فعلها الكبيرة لا يستحق عليها إلا أحد عشر جزءاً، وهو يستحق على الطاعة عشرة أجزاء لزم ألا تكون كبيرة إلا بعد مضي مائة يوم منذ فعلها، وأنه لو مات قبل مضي مائة اليوم المذكورة كان من أهل الجنة ولم يكن صاحب كبيرة.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنها كبيرة بالنظر إلى ما يستحق في كل وقت، وما هو أصل الجزاء عليها وعلى تلك الطاعة المتقدمة إذا مات قبل سقوط جميع أجزاء الثواب المجتمعة فليس من أهل الجنة، لأن الاستحقاق باقٍ مستمر في الأوقات المستقبلة فلا يوافي العرصة إلا وقد ذهبت بقية أجزاء ثوابه وسقطت بما يقابلها من زائد أجزاء عقابه، وهذا كله كما ترى وإنما يقود إليه الغلو في الأمور المغيبة، والله أعلم.

فصل/ في كيفية التوبة

اعلم أن الذنب إما أن يكون عليه فيه تبعة أم لا، إن لم يكن كفاه الندم والعزم، سواء كان من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب، إلا أنه إذا كان من قبيل الاعتقادات، وكان قد تبعه أحد فيه وجب أن يظهر توبته ليرجع متبعوه عن ذلك ويبالغ في تلافي ما وقع في مصنفاته ونقضه، وإن كان على الناس أن ينظروا ولا يقلدوا، وإن كان مما عليه فيه تبعة، فإن كان بينه وبين الله كالصلاة والزكاة فإنه يكفي الندم والعزم مع القضاء بما أمكن، وإن كان بينه وبين الناس فلا بد مع الندم والعزم من تلافي ما فرط، فإن كان قتلاً أو قصاصاً أقاد من نفسه إلا أن يعفو أهل الحق، وإن كان مالاً سلمه إلى أهله إن كان باقياً أو مثله إن كان من ذوات الأمثال أو قيمته إن كان من ذوات القيم، وإن لم يتمكن من شيء من ذلك عزم عليه، وإن كان عِرْضاً اعتذر ما أمكنه الاعتذار إن كان أو المساء إليه قد علم كلامه، وإلا كفاه الندم والعزم وَإظهار ذلك /٣٦٤/ عند الذين اغتابه إليهم

(فصل: في كيفية التوبة)

قوله: (**كفاه الندم والعزم**). قيل [المهدي عليه السلام]: ولا بد أن يزاد مع ذلك الإخبار لمن اطلع على معصيته بأنه قد تاب عنها، فإن هذا يجب عليه دفعاً للضرر عن نفسه.

وقيل: بل لا يشترط ذلك لصحة التوبة، وإن كان واجباً عليه إذا أخل به أثم.

قلت: والصحيح هو عدم اشتراطه في التوبة، وأما وجوبه في نفسه فهو واجب لإزالة التهمة ودفع مضرة الذم والاستحقاق.

قوله: (**إلا أن يعفو أهل الحق**). يعني الورثة إن كانوا، وإلا فالإمام لأنه يجب تسليم الدية إليه مع عدم الورثة، وأما الإنقياد للقصاص ففيه خلاف. قيل: يجب وللإمام قتله. وقيل: لا، لأن الأصلح للمسلمين الدية، وعلى الإمام توخي الأصلح.

قوله: (**سلّمه إلى أهله إن كان باقياً**). يعني في يده أو يد غيره حيث يمكنه استفداؤه ولو بأضعاف قيمته ما لم يرض صاحب المال بعوضه.

قوله: (**وإن كان عِرضاً**). يعني وإن كان الذي فرط فيه النيل من عرض مسلم على وجه



واختلف فيمن اعتذر إلى الغير ولم يتب إلى الله فقال الجمهور: لا يصل اعتذاره؛ لأن من حق الاعتذار أن يكون بدلاً للجهد في تلافي ما فرَّط وما لم يتب إلى الله فلم يبذل الجهد

وقال القاضي: يصح اعتذاره؛ لأن الاعتذار إنما لزمه في مقابله كون الفعل إساءة والتوبة تلزمه في مقابلة كونه معصية وهما أمران متغايران، ولمثل هذا يصح أن يكون معتذراً إلى زيد دون عمرو.

فصل/ واختلفوا في القبيح إذا تاب عنه، ثم ذكر هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره أم لا

فقال أبوعلي: يجب بناءاً على أن علة وجوب التوبة القبح. قال: وإلا كان مصراً على القبيح، وفسر الإصرار بترك التوبة، وإن كان قد فسَّره مرَّة بالثبات على المعصية ومرَّة بالعزم على فعلها. وقال أبو هاشم: لا يجب تجديد التوبة بناءاً على أن وجه وجوبها كونها دفعاً للضرر، وقد اندفع الضرر بأوَّل توبة، ولا يجب تجديدها وإن حسن.

يقبح كأن يغتابه أويبهته أويشتمه من غير مسوغ لذلك.

قوله: (**وقال القاضي: يصح اعتذاره**).

قيل [المهدي عليه السلام]: وكلام القاضي هو الأقوى والأرجح.

(**فصل: واختلفوا في القبيح إذا تاب عنه ثم ذكره هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره أم لا**)؟

قوله: (**بناء على أن علة وجوب التوبة القبح**).

أي قبح ما فعله وجبت التوبة عنه لأجله، وفي الحقيقة أن الوجه إتيانه بالقبيح، فإذا كانت هي العلة فهي ثابتة مستمرة فيجب تكرار التوبة لحصول العلة، وقيد ذلك بالذكر لأنه لا تكليف على غير الذاكر فالنسيان رافع للتكليف.

قوله: (**وإن كان قد فسره مرة**)... إلى آخره. الظاهر اختلاف معاني هذه التفسيرات الثلاثة.

وقيل [المهدي عليه السلام]: بل يعود إلى معنى واحد وهو العزم على فعل المعصية.

قال: لأن ترك التوبة عنده فعل ضدها ولا ضد لها عنده إلا العزم، ولا يعقل من معنى الثبات على المعصية بعد فعلها إلا العزم على معاودتها.

فصل/ عند الجمهور أنها لا تصح التوبة من ذنب دون ذنب مع العلم بأن الأخرى معصية

وقال أبوعلي: يصح أن يتوب من معصية مع الإصرار على ما ليس من جنسها.
فأما إذا كانت من جنسها كأن يندم على شرب قدح خمر مع الإصرار على شرب قدح آخر فلا يصح بالاتفاق.

(فصل: عند الجمهور أنه لا تصح التوبة من معصية دون معصية).

قوله: (مع العلم بأن الأخرى معصية).

يعني لا إذا لم يعلم كون الأخرى معصية إما جهلاً لشبهة، وإما غفلة منه، أونسياناً فالتوبة حينئذ تصح، ومن هنا وقع الاتفاق على صحة توبة الخارجي عن نحو شرب الخمر مع بقائه على الخارجية، وهذا قول جمهور الزيدية والمعتزلة وغيرهم، وأفضل القائلين به وأولهم أمير المؤمنين وسيد الوصيين علي عليه السلام ثم القاسم وعلي بن موسى الرضا[1]، وإليه ذهب أبو هاشم، وواصل بن عطا، والحسن البصري، وجعفر بن مبشر، وبشر بن المعتمر، وأبو عبدالله، وقاضي القضاة، وغيرهم.

وقال أبو علي، والمؤيد بالله، والمنصور بالله، والشيخ أبو القاسم، وابن الملاحمي: تصح التوبة عن معصية دون معصية، ثم اختلفوا فقال أبوعلي: ما لم تكن المعصية الأخرى من جنسها كما ذكره المصنف عنه، وأطلق المؤيد بالله والبغداديون ذلك ولم يقيدوه بما ذكر، وقيده ابن الملاحمي بما سيأتي ذكره.

قوله: (على ما ليس من جنسها).

---

(١) ـ الإمام علي الرضى بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي أمير المؤمنين عليهم صلوات رب العالمين أبو الحسن، ولد عليه السلام سنة (١٥٣هـ) بالمدينة، كان نسيج وحده ووحيد عصره علماً وفضلاً وكمالاً، بايعه بنو هاشم وأجمع أهل البيت عليهم السلام على إمامته، وبايعه أيضاً المأمون وأولاده وأمراؤه وجنوده وقواده، وأعطى المأمون الناس عطاء واسعاً للبيعة، وكانت بيعة المأمون للرضا لليلتين خلتا من شهر رمضان سنة إحدى ومائتين، وضرب المأمون اسم الرضا على السكة والطراز وجعل له في الخطبة موضعاً، والرضى أحد أئمة الإمامية فقد أجمع الناس جميعاً على إمامته أهل البيت وبنو العباس والإمامية وغيرهم، ولم يزل المأمون يعرف حق علي بن موسى ويدين بفضله ظاهراً حتى دس إليه السم فقتله سنة (٢٠٣هـ) وله من العمر (٥٥) سنة، وهو صاحب الصحيفة المعروفة (بصحيفة علي بن موسى الرضى).



وإلى هذا مال الشيخ محمود.

حجَّة الجمهور أنه لا يصح أن يندم على قبيح لقبحه، ولا يندم على ما ساواه في القبح؛ لأن التوبة كالترك من حيث أنها إقلاع عن المعصية، وقد تقرر في العقول أن من ترك فعلاً لعلة فإنه يجب أن يترك ما ساواه في تلك العلة وإلا لم يكن قد ترك لتلك العلة، ألا ترى أن من امتنع من أكل رمانة؛ لأنها حامضة، فإنه يجب أن يمتنع من كل حامض، وإلا وجب كون علة الترك غير الحموضة، فكذلك إذا تاب عن القبيح لقبحه مع الإصرار على قبيح آخر، علمنا أنه ما تركه لقبحه.

واعتبرنا أن نعلم أو نعتقد كون المعصية الأخرى معصية؛ لأنه لو اعتقدها حقاً لصح أن يتوب عن غيرها دونها، ولهذا تصح توبة الخارجي عن الزنى مع إصراره على الخارجية لاعتقاده كونها حقاً إلا أن توبته تكون محبطة في جنب الإصرار على الكبيرة واعتقاد حسنها.

يعني فتصح توبته عن الزنى وشرب الخمر، وعن ترك الصلاة وإن لم يتب عن الإقدام على القبيح، ولا تصح عن الفجور بامرأة دون أخرى، ولا عن شرب كأس من الخمر دون كأس، ولا عن ترك صلاة مفروضة دون أخرى.

قوله: (**وإلى هذا مال الشيخ محمود**). المحكي عنه القول بأنه إذا انضم إلى القبيح صارف آخر غير قبحه نحو عظمه أو كثرة الزواجر عليه أو استبشاع العقلاء[1] له صحت توبته عنه دون غيره، وسيأتي عنه ما يشعر بذلك.

واعلم أن من منع من صحة التوبة عن ذنب دون ذنب لم يمنع عنه إلا من حيث الداعي والتكليف لا من حيث الإمكان.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ولا خلاف في أحكام الدنيا أنه يحكم بصحة التوبة عن ذنب دون ذنب كما في توبة اليهودي عن التهود مع إصراره على غصب المال، وإنما الخلاف في صحة توبته بالنظر إلى حكم الأجرة وهو استحقاق العقاب على المعصية التي تاب عنها.

قوله: (**إلا أن توبته تكون محبطة في جنب الإصرار على الكبيرة واعتقاد حسنها**).

---

(١) ـ في(ب): العقل.

قال الشيخ أبو علي: إنما ذكره الجمهور يؤدي إلى وجوب التوبة عن الحسن والواجب؛ لأنه إذا أراد اليهودي أن يتوب من الكبيرة وعنده أن اعتقاد نبوة محمد قبيح واعتقاد تكذيبه حسن كان قد أوجب عليه أن يتوب عما هو حسن عنده أو واجب.

والجواب: إنما صحت توبته عن الكبيرة من حيث جهل قبح تكذيب محمد، ووجوب اعتقاد نبوته، ونحن فرضنا الكلام في من يعلم قبح المعصية الأخرى.

قال أبو علي: وقع الإجماع على صحة التوبة من ذنب دون ذنب، قيل له: كيف يصح دعوى الإجماع وقد خالف /٣٦٥/ أكثر أهل البيت عليهم السلام كأمير المؤمنين والقاسم وعلي بن موسى الرضا، وخالف أيضاً من التابعين وتابعيهم واصل بن عطاء وجعفر بن مبشر وابن المعتمر.

قال أبو علي: قد بينا أن من فعل فعلاً لغرض لم يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض كما إذا تصدق على مسكين بدرهم لا يجب أن يتصدق على كل فقير، وكما إذا أكل رمانة؛ لأنها حامضة لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة.

يعني فلا يستحق عليها ثواباً، وأما عقاب الزنى الذي تاب عنه فقد أسقطته، وأراد بالكبيرة خارجيته وجعل لاعتقاد حسنها مدخلاً في الإحباط، ولا شك أنه معصية لأنه اعتقاد لشيء لا على ما هو به، فهو جهل قبيح ولا يقطع بكبره لكن له عقاب ينضم إلى عقاب المعصية التي هي الخارجية ومجموع عقابه هو المحبط لثواب توبته.

قوله: (**قال أبوعلي: وقع الإجماع**)... إلى آخره.

فيقال: كيف يصدر من مثل أبي علي على جلالته في العلم دعوى الإجماع على ما يخالف فيه الجمهور، وينافي قول أمير المؤمنين وكثير من أعيان أولاده وغيرهم من أجلاء التابعين وتابعيهم.

والجواب: أن المشجع له على ذلك إجماع الأمة على أن يهودياً لو تاب عن اليهودية مع إصراره على غصب درهم أو غيره من المعاصي أجريت عليه أحكام المسلمين وزالت عنه أحكام اليهودية، فلولا صحة التوبة لبقيت أحكام اليهودية، عليه فالاجماع إذاً قائم على صحة التوبة عن ذنب دون ذنب، وسيأتي الكلام على ذلك بما يرفع الإشكال.



وأجاب الجمهور: بأنه قد تقرر في العقل الفرق بين الفعل والترك فأوجب في من ترك فعلاً لغرض أن يترك ما ساواه في ذلك الغرض، ولم يوجب فيمن فعل فعلاً لغرض أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض، قالوا: ولا يضر الجهل بعلة الفرق.

والحق أنه لا فرق بين الموضعين، بل كما يجب أن يترك ما حصل فيه علة الترك يجب أيضاً أن يفعل ما فيه علة الفعل لكن بشرط بقاء تلك العلة وأن لا يعرض ما يزيلها.

قوله: (**قالوا: ولا يضر الجهل بعلة الفرق**).

إشارة إلى ما ذكره السيد صاحب شرح الأصول، فأنه أبطل تعليل أبي هاشم للفرق بأن الفعل شاق دون الترك بأن المشقة غير حاصلة في حق القديم مع أنه لا يجب إذا تفضل تعالى نوعاً من التفضل لحسنه أو لكونه إحساناً أن يتفضل بسائر أنواع التفضل، ثم قال: الحكم معلوم وإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك وإلا لم يقدح في صحة الحكم ويكون من الأحكام التي لا تعلل لأنه بأي شيء علل فسد.

قوله: (**والحق أنه لا فرق**)... إلى آخره.

كلام حسن وتوجيه عجيب في الأمثلة التي ذكرها، ولا غبار عليه إلا أنه يرد عليه ما أورده السيد على كلام أبي هاشم، وهو أن يقال: ما ذكرته لا يتصور في حق القديم، وقد علمنا أنه يتفضل على شخص دون شخص بنحو الغناء وهبة الولد ونحو ذلك مما دعا إليه إرادة الإنعام، ولا صارف يتصور في حق القديم إذ لا ضرر عليه في الإعطاء ولا غير ذلك من لحوق مشقة أو حصول منفر.

فإذا قيل: ما أنكرت أنه تعالى إنما لم يتفضل على زيد بمثل ما تفضل به على عمرو لعدم استواء الحال، وهو أن يقدر أن لزيد في ذلك التفضل لطفاً ولا لطفية لعمرو في مثله، أو لأن زيداً لا يقع بالتفضل عليه مفسدة دون عمرو، فلعل في المعلوم أن في التفضل عليه بمثل ذلك مفسدة.

قلنا: بفرض المسألة في حق أهل الآخرة فكان يلزم ألا يصح أن يتفضل على واحد من أهل

وما ذكره الشيخ أبو علي من أن من تصدق على فقير بدرهم لا يجب أن يتصدق على غيره، وكذلك الرمانة فهو صحيح، لكن إنما لم يجب ذلك لحصول صارف صرفه عن التصدق على غيره حتى لو خلص الداعي وبقي الغرض الذي لأجله تصدق على الأول، لوجب أن يتصدق على غيره، وإلا بطل أن يكون تصدق لذلك الغرض، ولهذا لو سألت المتصدق فقلت: لم تصدقت على زيد لفقره؟ ولم تصدق على عمرو لفقره؟ لقال: إني لو تصدقت على عمرو وعلى كل فقير لنفد مالي وحصل عليَّ ضرر، فثبت أنه إنما لم يتصدق على غيره لحصول صارف أزال الغرض المتقدم، ونحن فرضنا المسألة مع بقاء الغرض، وكذلك من أكل رمانة لأنها حامضة إنما لم يجب أن يأكل الرمانة الأخرى وإن حصلت الحموضة لحصول صارف أو تناقض شهوة حتى لو خلص ما لأجله أكل الأولى لوجب أن يأكل الثانية.

حجَّة الشيخ محمود على ترجيح قول أبي علي أن التائب يجوز أن ينصرف عن القبيح لقبحه ولعظمه، أو لقبحه ولكثرة الزواجر عنه أو لقبحه، ولكونه مكملاً لذنوب كثيرة، وإذا كان كذلك جاز أن يندم على بعض القبائح لقبحه، ولهذه الصوارف ولا يندم على ما ساواه في القبح فقط دون هذه الزوائد وصار كمن يأكل طعاماً لشهوة شديدة، فإنه لا يجب أن يأكل طعاماً لشهوة قليلة، وإن اشتركا في الشهوة.

قال: يوضحه أن الإجماع قد وقع على أن اليهودي إذا تاب عن اليهودية مع إصراره على غصب درهم صحت توبته وتجري عليه أحكام المسلمين.

الجنة إلا بها يفعل مثله لسائر أهلها فلا لطفية هناك ولا مفسدة، فظهر لك رجحان ما مال إليه السيد من صعوبة التعليل وإن كل فرق يذكر فهو عليل.

قوله: (**حجة الشيخ محمود**)... إلى آخره. حجته هذه تقضي-بصحة ما نقل عنه من أنه يصحح التوبة عن ذنب دون ذنب إذا اقترن ما تيب عنه بوجه من تلك الوجوه المذكورة، وهذا في الحقيقة يخالف ما قاله أبوعلي لأنه لم يشترط ذلك، ولا يتأتى أن يكون ما ذكره هنا حجة على صريح مذهب أبي علي شاملة لإطراقه.



واعترضه الجمهور بأن الإجماع إنما وقع على أنها تجري عليه أحكام المسلم، فلما أنه يسقط عليه عقاب اليهودية فلا.

وأجاب: بأنه لولم يسقط عنه عقاب اليهودية لكان كافراً في نفس الأمر، ومعلوم خلافه، ولكان لا فرق بين رجوعه عن اليهودية وبين إصراره عليها/٣٦٦/ على أن أصل الجمهور يقتضي أنه مالم يتب عن غصب الدرهم فهو باق على اليهودية إذ لم تصح توبته بعد فلا يصح أن تجري عليه أحكام المسلمين.

قل: وما حكي عن أهل البيت عليهم السلام إنما هو مصروف إلى التوبة الكاملة لا إلى التوبة على الإطلاق وهذا حسن، إلا أن للجمهور أن يقولوا: إن توبة من ندم على القبيح لقبحه ولعظمه أو لقبحه ولكثرة الزواجر عنه ونحو ذلك مما عدَّه غير صحيحة، ولا بد أن يندم عليه لقبحه فقط؛ لأن القبح هو سبب العقاب، والعقاب سبب التوبة، فلا حاجة إلى الزيادة.

قوله: (**فلما أنه يسقط عنه عقاب اليهودية فلا**).

تحقيقه أن اليهودي لأجل يهوديته يستحق العقوبة العظمى في الآخرة ويستحق في الدنيا عقوبات نحو صرف[1] الجزية وأخذها صاغراً، وإن أبى فاستباحة دمه وماله، ووضع الزنار ونحو ذلك، ولايلزم ارتباط هذه الأحكام الدنيوية بالعقوبة الأخروية، فتبقى العقوبة الأخروية لعدم صحة التوبة بالنظر إلى ما يقضي به العقل، ويسقط بدليل السمع ما تعبدنا بإجراءه عليه في الدنيا فغير ممتنع أن تكون المصلحة في رفع تلك العقوبات الدنيويه عنهم حينئذ وإن كانت العقوبة الأخروية باقية، وفيه نظر فمن البعبد أن يستوي حال الباقي على اليهودية والتائب عنها في الآخرة لتلك العلة العليلة.

قوله: (**غير صحيحة**). فيه نظر والظاهر صحتها مع الإتيان بها لأجل القبح ولو انضم إليه ما ذكر، وأما لو قدر أنه لم يتب لأجل القبح ولا دعاه ذلك إلى التوبة بل لأجل الوجوه الزائدة فقط فلا يبعد عدم صحة التوبة.

قوله: (**والعقاب سبب التوبة**).

---

(١)ـ في (ب): وضرب الجزية.

وله أن يجيب بأنه إذا ندم عليه لقبحه صحت التوبة ولا يقدح في صحتها أن يندم عليه لزيادة مع القبح، وهي كثرة العقاب بذلك الذنب أو نحو ذلك، فإنه لا يشتبه على عاقل كون عظم الذنب وكثرة الزواجر مما يصرف عنه، وإذا جاز أن يندم عليه للقبح ولزيادة لم يجب أن يندم على ما ساواه في القبح فقط، فيجب صحة التوبة عن ذنب دون ذنب بأن لا يحصل في أحد الذنبين هذه الصوارف المذكورة، وهذا أقوى كما ترى لا سيما على القول بأن العزم دليل على التوبة، وليس جزءاً منها ولا شرطاً فيها.

يعني أنها وجبت لأجل دفع ضرر العقاب، فدفع ضرره هو الوجه في وجوبها.

قوله: (**وليس جزءاً منها ولا شرطاً فيها**).

يعني وأما إذا جعلنا العزم على ألا يعود إلى مثله في القبح جزءاً أو شرطاً فالتوبة عما ذكر فقط غير صحيحة لعدم حصول ركنها أوشرطها، وعلى هذا فلفظة (لاسيما) غير واقعة موقعها لأنها تأتي لامتياز ما بعدها بإيجاده فيما اشترك فيه هو وما قبلها، فكان الأولى حذفها وأن يقول: وهذا قوي كما ترى على القول بأن العزم دليل على التوبة.

واعلم أن الله سبحانه أمر بإخلاص التوبة، وبالتوبة النصوح، ولا يتصور ذلك مع الإصرار على قبيح يعلم أنه قبيح ومعصية لله، فالأظهر أنه لا توبة مع الإصرار على ذنب، ولا خروج عما أسلف من القبيح مع بقائه على شيء منه، والله سبحانه أعلم.



القول في الوعيد السمعي

قد تقدم في أول الكلام ذكر ما تشتمل عليه هذه الجنبة.

فصل/في انقطاع التلكيف

قد دل العقل على أنه لو بقي على أهل الآخرة تكليف لكان المكلف إما من أهل الجنة فيحصل عليه بالتكليف تنغيص ومشقة، وربما يعصي فيستحق العقاب، وربمًا تتوفر على الطاعات فيصير حاله أعلى ممن كان خيراً منه في الدنيا، وكله محل، وإما من أهل النار فيجب أن يكون له سبيل إلى الانتفاع بما كلفه، فيستحق الثواب إذا أطاع أو يتوب فيسقط عقابه أو يفعل من الطاعة ما يخف به عقابه حتى يصير الكافر أخفٌ عقاباً من الفاسق، وكله محال، وكل شيء يجعل شبهة في تكليفهم من نحو شكر النعمة ورد الوديعة وترك القبح ومعرفة الله، فإنهم ملجئون إليه إما بأن يفعله الله كالعارف أو بأن يقوِّي دواعيهم إليه كسائرها.

(القول في الوعيد السمعي)

(فصل: في انقطاع التكليف)

قد دل العقل على ذلك لما ذكره المصنف، ولأنه قد ثبت أن الله إنما كلف المكلفين تعريضاً لهم إلى نيل الثواب وهذا يوجب انقطاع التكليف، لأن إيصال الثواب مع بقائه غير ممكن إذ المكلف حينئذ يصير ملجأ إلى الامتثال والإلجاء مع التكليف، وهذه الدلالة تختص بالمثابين ومثلها يتصور في المعاقبين، فيقال قد ثبت بإخبار الله أنه لا بد من إيصال العقاب إلى مستحقه، فلا بد من انقطاع التكليف إذ لو أوصل إليه مع بقائه لصار ملجأ.

قوله: (وكله محال). في ذكر ما يلزم في حق أهل الجنة.

وقوله: (كله محال). في ذكر ما يلزم في حق أهل النار.

لم يرد به الاستحالة العقلية فذلك من الممكنات، بل أراد وهو لا يصح لقيام الأدلة على خلافه، فلم يرد خلاف الإمكان بل خلاف الصحيح.

فصل

كان يصح من جهة العقل أن ينقطع التكليف بالموت فقط أو الجنون أو النوم أو نحو ذلك، ولكن دل السمع على أن الخلق يفنون.

واختلف الناس في معنى الفناء.

قوله: (**وكل شيء يجعل شبهة في تكليفهم**).

يعني تكليف أهل الآخرة على ما يذهب إليه أبو القاسم والمجبرة.

(**فصل: كان يصح من جهة العقل أن ينقطع التكليف بالموت فقط أو الجنون أو النوم**).

قوله: (**أو نحو ذلك**). يعني كالإلجاء أوسلب شهوة القبيح ونفرة الحسن، والاستغناء بالحسن عن القبيح أو الموت.

قوله: (**واختلف الناس في معنى الفناء**).

اعلم أن للناس في أمر الفناء وما يتعلق به اختلافاً كبيراً، وللناقلين مذاهبهم في ذلك اختلافاً في النقل، ومن أحسن المصنفين استكمالاً لأطراف الخلاف، وتحريراً للنقل الإمام يحيى عليه السلام في (التمهيد)، ونحن نأتي بحاصل ما ذكره على اختصار مع زوائد وفوائد، اختلف الناس هل الأجسام باقية أو لا؟ فحكي عن النظام أنها غير باقية، وأن الله يحدث الجسم حالاً بعد حال، وسائر الناس يذهبون إلى بقائها، وقد ذكر الرازي والإمام يحيى أن مراد النظام ما تقوله الفلاسفة من احتياج الأجسام إلى المؤثر في حال بقائها، فظن أنه يقول بتجدد الجسم حال بقائه وليس كذلك، ثم اختلف القائلون ببقائها هل يصح عدمها أو لا؟ فذهبت الفلاسفة إلى أنه لا يصح عدمها، وأنها أزلية واجبة الوجود لكن لا لذاتها بل لوجوب حصولها مع علتها، وهي ممكنة لذاتها، وهكذا ذهب الجاحظ وبعض الكرامية إلى استحالة عدمها مع إقرارهم بحدوثها، فهؤلاء القائلون بأنه لا يصح عدمها، وذهب أبو الحسين إلى التوقف هل يصح عدمها أولا؟ وذهب غيرهم إلى أنه يصح عدمها، ثم اختلف الشيخان، فقال أبو هاشم: لا نعلم صحة عدمها إلا بالسمع، لأنه قد دل على العدم وهو يترتب على

....

الصحة. وقال أبو علي: بل يعلم ذلك بالعقل، لأن من حق القادر على الشيء أن يقدر على جنس ضده، وقد ثبت أن الله قادر عليها فلا بد أن يقدر على ضد لها، والضد من حقه أن يعدم ما هو ضد له عند وجوده، وهذا مبني على أن لكل مقدور ضداً وهذه قاعدة غير مسلمة، وإذا لم يثبت ذلك فلا دلالة في العقل على ثبوت ضد لها وإنما دل السمع عليه لما دل على أنها تعدم.

والحجة الواضحة على صحة العدم عليها وجهان:ـ

الأول: أنها محدثة، وكل محدث يصح عليه العدم، إذ لو استحال عدمه لكان إما لأجل عدمه السابق وهو محال لأنه نفي محض، والعدم لا يكون جهة للتأثير في شيء، ولا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي، أو لأجل وجوده الحادث ولو أحال عدمه ثانياً لأحال عدمه أولاً، ولا يصح أن يحيل عدمه أولاً، لأن كل محدث مسبوق بتقدم العدم، أو يكون لمجموعها، ولا يصح لأن الوجود والعدم نقيضان فلا يمكن اجتماعها، فلا يمكن على أثر واحد.

الثاني: أنا لو فرضنا أن القادر على الأجسام صرفه صارف عن إيجادها فيما مضى واستمر الصارف إلى هذا الوقت الذي فرض صحة عدمها فيه لجاز كونها معدومة فيه، وإذا كان كذلك فتقدم حدوثه فيما قبله من الأوقات لا يمنع من جواز العدم عليه في ذلك الوقت.

واحتج القائلون من المسلمين باستحالة إعدام الأجسام مع قولهم إنها محدثة بوجهين:ـ

أحدهما: أنه لو صح ذلك لكان إما بإعدام معدم، أو طرو ضد، أو انتفاء شرط، وكلها باطلة:

أما أولاً: فلأن الإعدام ليس بأثر فتتعلق به القدرة، بل هو سلب محض.

وأما الثاني: فلأنه لا طريق إلى الضد وهو الفناء، وإثباته تحكم لا مستند له.

وأما الثالث: فلأن البقاء ليس المرجع به إلا إلى استمرار الوجود لا إلى أمر زائد عليه، فلا يمكن أن يقال: إن الجوهر مفتقر في بقائه إلى شرط.

....

الثاني: أنه لو صح عدم العالم لوجب القضاء بوجوب إعادته فيكون في حالة العدم محكوماً عليه بوجوب الإعادة لا محالة، وذلك محال لأن الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف، وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف في نفسه، ومعلوم أن الشيء في حال عدمه لا ذات له ولا خصوصية، فاستحال اتصافه بصحة الإعادة.

وأجيب عن هذا بما هو ظاهر، وهو أن الحكم على المعدوم كالحكم هنا بوجوب الإعادة على ما ثبت له العدم إنما يتوقف على تصور الماهية ويكفي ذلك في إسناد الحكم وإن لم يكن للحقيقة وجود.

وأجيب عن الوجه الأول: بأنه ليس فيه دلالة قاطعة تدل على استحالة تعلق الأعدام بالفاعل فيبقى الأمر موقوفاً على التجويز.

ثم إن الإمام يحيى بعد ذكره لما ذكرناه من أدلة الفريقين العقلية وبعد ذكره للأدلة السمعية التي يتمسك بها القاطعون بثبوت العدم على العالم واعتراض أدلة الفريقين قال:

فإذا بطل القطع من كلا الجانبين وجب التوقف وليس الوقف في الأعدام واللأعدام يخل بشيء من أمور الديانة، لأنا نقطع بصحة الإعادة من غير أعدام وهو الذي تناوله ظواهر الشريعة كما سيجيء وكيفية الإفناء فاختار مذهب أبي الحسين في الوقف كما هي عادته عليه السلام فإنه لم يزل ناصراً لمذهب أبي الحسين مستمراً على ذلك كما أن بعض الأئمة المتأخرين لم يزل ناصراً لمذهب أبي هاشم، حتى لقد يقضي العجب من ذلك فإنه لا ينبغي أن يحمل سالك هذه الطريقة في المتابعة والمطابقة في جميع الأقوال على التقليد لجلالة قدر من ذلك حاله، وكون المسائل هذه ليست من مسائل التقليد، وإذا جعل من قبيل تطابق الأنظار فعجيب غريب، وهذا من الأمور المستبعدة أن تتطابق الأنظار في هذه المسائل الكلامية من أولها إلى آخرها، ويعد هذا من النوادر فإن الناس فيها مركبون ومجبولون على التنازع الكلي والتشاجر والاختلاف حتى الوالد وولده، كما كان بين أبي علي وأبي هاشم، وفي كثير من أدلتها غموض وإشكالات تقتضي التفاوت والتنازع فيها، والعلماء الأخيار رحمهم الله ونفع بعلومهم



....

محمولون على كاهل السلامة وحسن القصد واستفراغ الوسع والجهد في الاطلاع على الحقائق والبعد عن المضايق، تجاوز الله عنهم، وشكر لهم صالح سعيهم.

وأما اختلاف الناس في معنى الفناء فقال الإمام يحيى:

اعلم أن الذين قطعوا بفناء العالم اختلفوا في كيفية إفنائه على ثلاثة مذاهب:ـ

المذهب الأول: مذهب القائلين بأنه يفنى بإعدام معدم، واختلف هؤلاء:

فمنهم: من قال يعدمه الله فيصير معدوماً كما أوجده، ويجعلون الإعدام متعلقاً بالقدرة كالإيجاد، وهو مذهب ابن الملاحمي من المعتزلة وبعض الأشعرية.

ومنهم من يقول: إن الله تعالى يقول له: (إفنَ) فيفنى، كما أنه لما أراد إحداثه في الإبتداء قال له: (كن) فكان، وهذه طريقة أبي الهذيل في الإفناء والإيجاد.

وثانيها: مذهب القائلين بأن فناء العالم إنما يكون بضد، وهم جلة المعتزلة والشيخين وأتباعهما، ويسمون ذلك الضد فناء، ثم اختلفوا في كيفية إعدامه للأجسام فمن قائل: إنه يحصل في الحيز على سبيل الاستقلال وهو مذهب الإخشيديه، زعموا أن الفناء وإن لم يكن متحيزاً فهو يحصل في جهة معينة مستقلاً فيها، فإذا أوجده الله في تلك الجهة عدمت الجواهر بأسرها.

ومنهم: من يجعله قائماً بالمتحيز، وهذا يحكى عن محمد بن شبيب، زعم أن الله يحدث الفناء في كل جوهر، ثم يقتضي ذلك الفناء عدم الجوهر في الوقت الثاني.

ومنهم: من يحكم عليه بالوجود لا في محل فيؤثر في الإفناء حال حدوثه، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر، وهو قول أبي هاشم وقاضي القضاة وجمهور أهل العدل. ومنهم من قال: لا بد لكل جوهر من فناء يخصه، وهو قول أبي علي ومحمد بن عمرو الصيمري[1] وابن الإخشيد.

---

(١) ـ أبو عبدالله، أحد معتزلة بغداد، وكان في بداية أمره بصرياً إلاّ أن كراهته لأبي هاشم جعلته يرحل إلى بغداد. وقال =

....

واحتجوا: بأن القول بكون الفناء الواحد يعدم به جميع الجواهر يؤدي إلى تعجيز الله عن إفناء بعض الأجسام دون غيره.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ورجع أبو علي أخيراً إلى مثل قول أبي هاشم في النسخة الأخيرة من نقض التاج.

وثالثها: مذهب القائلين بأن فناء العالم إنما يكون بانقطاع شرط، ثم اختلفوا:

فمنهم من قال: بأن ذلك الشرط موجود لا في محل، وهو قول بشر-زعم أن الجوهر يبقى ببقاء موجود لا في محل فإذا عدم ذلك البقاء عدم الجوهر.

ومنهم من يقول: إن الجواهر إنما تنتفي لانتفاء الأعراض، ثم من هؤلاء من يقول لا تنفى كل الأعراض، وهو قول بعض الأشعرية، فإنهم ذهبوا إلى أن الجوهر يجب اتصافه بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له وهي غير باقية، فإذا عدم واحد من هذه الأجناس عدم الجوهر.

ومنهم من يقول: لانتفاء بعضها، ثم اختلف هؤلاء أيضاً:

فقال بعضهم: الجواهر تبقى ببقاء قام بها، وذلك البقاء غير باق بل يجدده الله حالاً بعد حال، فإذا لم يجدده الله تعالى وجب انتفاء الجواهر أجمع، وهذا يحكى عن البلخي من المعتزلة وبعض الأشعرية.

وبعضهم يقول: إن شرط استمرار الجوهر في الوجود حصول الأكوان فيه غير باقية فمتى لم يخلق في الجوهر لزم عدمه، وهذا يحكى عن بعض الأشعرية.

هذا حاصل ما ذكره الإمام عماد الإسلام من تحرير نقل المذاهب وتحقيقها، وقد أجاد، وأنت إذا تأملت ما ذكره المصنف من حكاية المذاهب وجدته لا يخلو هو وكلام الإمام عن طرف اختلاف.

القاضي عبدالجبار: وله الكثير من التصانيف في علم الكلام، والصيمري في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة.

فقال الجاحظ وأبو الحسين وأبو حفص: هو الإماتة وتبديد الأجزاء فقط.

وقال من عداهم: هو ما عنده تعدم الأجسام.

ثم اختلف هؤلاء في كيفيَّة إعدامها.

فقال النظام: يعدمها الله بأن لا يفعل إحداثها حالاً فحالاً.

ويبطله ما تقدم من استحالة تجدد صفة الوجود هذا إن أراد الصفة، وإن أراد أن الحدوث معنى يتجدد فأظهر فساداً؛ لأنه كان يلزم أن يحتاج الحدوث إلى حدوث.

قال ابن متويه: وقال أحمد بن أبي علان(1): إن في المقدور كوناً لا يبقى فإذا انتهت الأجسام إلى الجهة التي يوجد فيها ذلك الكون وعدم ولم يخلفه غيره عدمت الأجسام.

قوله: (**هو الإماتة وتبديد الأجزاء فقط**).

إلى هذا ذهب الإمام يحيى وقوّى هذا القول واحتج له. قال: والمختار عندنا في كيفية فناء العالم أنه يكون ببطلان نظامه وتفريقه وزوال بنيته، وهو الذي تشير إليه ظواهر الشريعة، ونقتصر من ذلك على خمس آيات:

الأولى: ﴿ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴾ [الحاقة:١٤ـ١٦].

الثانية: ﴿ يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ﴿٩﴾ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ﴾ [الطور:٩،١٠].

الثالثة: ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ [الكهف:٤٧].

الرابعة: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾ [الأنبياء:١٠٤].

الخامسة: ﴿ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾ [النبأ:٢٠].

وقوله تعالى: ﴿ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ﴾ [القارعة:٥].

قال عليه السلام: فهذه الآيات وغيرها تشير إلى ما ذكرناه، ثم ما في القرآن الكريم من وصف

---

(١) ـ أحمد بن إبراهيم بن علان الصديق النقشندي، فاضل متصوف من أهل مكة مولداً ووفاة، له شرح الحكم العطائية. (أعلام: ج/١/ص/٨٨).

وقال أبو الهذيل: يعلمها بأن يقول: افنَ كما أنه يوجد الشيء /٣٦٧/ بأن يقول له كن. ويبطله أن هذا القول يتعلق بالقادر أيضاً، فكان يحتاج إلى قول آخر ويتسلسل. على أنّه لـو أثر قول الله تعالى: افنَ وكن لأثر قولنا لتماثلهما.

السماء بالانفطار، والشمس بالتكوير، والكواكب بالانتثار، والنجوم بالطمس، والبحار بالتفجر، والأرض بالزلزلة، والجبال بالنسف، فيه دلالة قاطعة على صحة ما قلنا.

قال عليه السلام: والذي يشتبه الحال فيه من هذه المذاهب ليس إلا أن إعدامه يتعلق بالفاعل كما أن إيجاده متعلق بالفاعل، وهذا ضعيف لأن الإعدام ليس أمراً محققاً فيجعل متعلقاً بالقدرة وإنما هو نفي بخلاف[1] الإيجاد، فأما الكلام على أهل الفناء وكونه ضداً وعلى أهل الشرط فكلها تحكمات ضعيفة وخيالات فاسدة.

قلت: وكلامه عليه السلام في غاية القوة، إلا أن القطع بأن الإعدام غير مقدور واستضعاف القول بذلك لا دليل قاطع يدل عليه، والآيات القاضية بأن العالم ينتثر نظامه وتتبدد أجزاؤه لا يمنع من الإعدام بعد ذلك إن قام دليل عليه، وأعدل القول عندي في هذا الباب وإن كانت الأدلة ليست بتلك القاطعة القول بصحة الإعدام، وأنه داخل في مقدوره تعالى، وعدم القطع بوقوعه مع القطع بتبديد الأجزاء ونثر نظام العالم وتغيير أحواله، والله سبحانه أعلم.

قوله: (**ويبطله أن هذا القول يتعلق بالقادر**)... إلى آخره. هذه مؤاخذة من المصنف لأبي الهذيل بظاهر قوله فإنه يقضي بأن قوله: (افنَ) هو المؤثر في الإعدام، كما أنه يظهر من قوله الحكم على لفظة (كن) بأنها مؤثرة في الإحداث، وأما السيد صاحب شرح الأصول فتأول ذلك بأن معناه: أن الله سبحانه إذا أراد إحداث فعل من الأفعال بشيء فذلك الشيء إنما هو بأن يقول له: (كن)، لا أن مراده أن الله لا يقدر على الإحداث إلا بهذه الطريقة، وتأويل كلامه في الإحداث يستدعي تأويل كلامه في الإفناء، إذ الطريقة واحدة، وهو اللائق بجلالة قدر أبي الهذيل، فإن ظاهر قوله في الإفناء والإحداث مما لا ينبغي أن يصدر عن مثله.

---

(١) ـ في (ب): يخالف.

وقال الكعبي: ومن يجعل الفناء معنى يفنى بأن لا يوجد الله بقاءها.

ويبطله أن المرجع بالبقاء ليس إلا إلى استمرار الوجود؛ إذ لو كان للباقي صفة غيرها لصح انفصالها، وكان يلزم في الفاني أن تكون له صفة زائدة على علمه تضاد صفة الباقي.

وبعد: فلو كان البقاء معنى لكان إما باقياً فيحتاج إلى معنى آخر أو حادثاً، فيلزم حدوث الجوهر حادثاً باقياً، وليس له أن يقول إن هذه الصفة تستحيل عليه حال الحدوث؛ لأن استحالة الصفة تتبع استحالة المعنى المؤثر فيها.

وقال أبو الحسين الخياط والغزالي وأكثر الجبرة: يعلمها الله تعالى ابتداء كما أوجدها ابتداء فجعلوا الإعدام مقدوراً في نفسه، ويبطله أن كون القادر قادراً لو تعلّى طريقة الإحداث لتعدى ولا حاصر كالاعتقاد.

وبعد: فلو كان ما تعلق بالقادر إحداثه تعلق به إعدامه لوجب أن يقف عدم كل شيء على اختيار موجده ومعلوم أن في الحدثات مالا يقف علمه على الاختيار اتفاقاً كالصوت وسائر ما لا يبقى.

وبعد: فكان يصح من الباري إعدام الباقيات من دون وجود ضدها.

وبعد: فكان يلزم قدرتنا على إعدام ما نقدر على إيجاده.

قوله: (**لأنه جنس الفعل**). يعني ليس يقع على وجوه مانعة من أن يقع في تلك الحال، بل هو فعل مجرد عارٍ عن ذلك ففي أي وقت قصد القادر عليه إلى إحداثه لم يمتنع ذلك.

قوله: (**لتعدى ولا حاصر**). يعني فكان يلزم أن يتعلق بالماضي والباقي وغير ذلك كالاعتقاد، فإنه لما تعدى في تعلقه لم يقف تعلقه على حد بل يصح أن يتعلق بالموجود والمعدوم والباقي والقديم، والصحيح والمستحيل.

قوله: (**لوجب أن يقف عدم كل شيء**)... إلى آخر كلامه.

يقال: هذا عكس، والعكس لا يجب، وإنما الذي يلزم الطرد، وهو أن يصح من كل قادر إعدام ما بقي من مقدوراته التي أوجدها، وأما ما لا يبقى فعدمه في الوقت الثاني حكم يرجع إليه في نفسه لا يقف على اختيار مختار.

وبعد: فليس للمعدوم بكونه معدوماً حالة فيعلل بالفاعل.

وقال جمهور شيوخنا: يفنيها الله بمعنى يضادها يوجده لا في محل وهو الفناء.

لنا، أما على أن الأجسام تفنى فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد:٣]، وهذا يقتضي أن يوجد الله ولا شيء معه آخراً، كما وجد ولا شيء معه أولاً، وورود الموت على الأجسام لا يخرجها عن كونها موجودة، على أن أكثر الأجسام لا يصح عليها الموت.

وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨]، والهلاك في الحقيقة هو العدم؛ لأنه لو أراد الموت لما شمل جميع الأشياء؛ لأن الجمادات والأعراض لا تموت.

قوله: (**فليس للمعدوم بكونه معدوماً حالة**). فيه نظر، لأنه يقال: لم يجعل الخصم التأثير في حال للمعدوم بل في حال الموجود وهو سلب صفة الوجود.

قوله: (**وورود الموت على الأجسام**)... إلى آخره.

جواب لسؤال يرد على الاحتجاج بهذه الآية، وممن أورده الإمام يحيى، وتحريره أن الآية دالة على كونه آخراً على الإطلاق، وبأي اعتبار ما فإنه يصدق عليه قولنا آخر، ونحن نقول بموجبها ونحملها على أنه تعالى يبقى حياً بعد موت جميع الأجسام.

قوله: (**والهلاك في الحقيقة هو العدم**)... إلى آخره.

قد قرر الاستدلال بالآية على كيفية أخرى، وهي أن يطلق ويراد به أمران:-

أحدهما: خروج الشيء عن كونه منتفعاً به.

وثانيهما: العدم، ولا يجوز أن يراد به الأول لأنه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعاً به، فإنه سواء إن بقي موجوداً أو صار معدوماً، فإنه يمكن الاستدلال به على الصانع، وذلك من أعظم المنافع فيجب حمله على المعنى الثاني، وفيه دلالة على فناء جميع المحدثات، واعترض بأن الهلاك إنما هو خروج الشيء عن كونه منتفعاً به، والإنتفاع المخصوص بالإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث يستدل به على الصانع، بل من وجه آخر، وكذلك فإن الثوب إذا بلي قيل: إنه خرج عن أن ينتفع به لخروجه عن النفع المهم في حقه وإن لم يخرج عن كل نفع.



وقال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرحمن:٢٧]، وما لم يعلم الأجسام فهي باقية، على أن جميع ما فيه ذكر الإعادة يدل على عدم الأجسام؛ لأنه ما لم يعدم لا يصح وصفها بالإعادة، وإنما المعاد تأليفها، وإما على أنها تعلم بضد هو الفناء فلأنها باقية وليست تحتاج في وجودها إلى شيء حتى يجب انتفاؤها بانتفائه وكل شيء هذه حاله لا ينتفي إلا بضد؛ لأنه إذا صح عليه الوجود أكثر من وقت واحد صح في جميع الأوقات إذ لا حاصر.

قوله: (**وقال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾**).. الآية.

كان ينبغي أن يأتي بأولها فإن دلالته ظاهرة على ما يريد إثباته وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن:٢٦]، فإن الفناء هو العدم، فإذن ظاهر الآية يدل على إعدام من على الأرض وهو المطلوب، واعترض بأنا لا نسلم ذلك بل الفناء خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به لأجلها، ألا ترى أنه يستعمل الفناء في الموت فيقال: (أفنتهم الحرب، وأفناهم الدهر)، فيكون معنى الآية كل من على وجه الأرض من الأحياء فهو ميت، ويبقى حياً غير ميت وجه ربك، ومن الآيات الدالة على أن الفناء هو الإعدام قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ [الأنبياء:١٠٤]. جعل الإعادة كالإبتداء وشبهها به، والإبتداء كان بعد عدم، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم:٢٧]، وإعادة الخلق لا يتصور إلا بعد عدمه، هكذا قرر الإمام يحيى الإستدلال بهاتين الآيتين، ثم أجاب عنهما بأن الخلق هاهنا بمعنى المخلوق والخلق يطلق ويراد به الإيجاد كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف:١١]. ويطلق ويراد به التقدير كما قال تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة:٧]. وقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم:٢٠]. فلم قلتم: إن المراد بالخلق هاهنا هو الإيجاد دون التقدير، فيكون المعنى هو الذي ابتدأ خلق المقدورات أولاً، ثم يعيدها ثانياً إلى حالتها الأولى، وعلى هذا فقس في الآية الأخرى.

قوله: (**وليست تحتاج في وجودها إلى شيء**)... إلى آخره. يعني أنه لا يستغنى في انتفاء شيء من الباقيات عن الضد إلا فيما كانت هذه صفته، وهو أن يكون محتاجاً في وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد ينفيه، فإذا طرأ عليه ضده فنفاه انتفى ذلك المحتاج إليه بانتفائه من غير

يوضحه أن صحة استمرار الوجود حكم يثبت لما هو عليه في ذاته، فليس بأن يستمر وجوده في بعض الأوقات أولى من بعض فيجب أن يستمر إلا عند طرو ضده.

وبعد: فإذا انتفى في حال كان يجوز ألا ينتفي فيه لم يكن بد من أمر وليس ذلك الأمر إلا الضد؛ لأنه قد تقرر أن الإعدام لا يتعلق بالفاعل /٣٦٧/ فلم يبق إلا أن يتعلق بالمعنى لكن ذلك المعنى لا يوصف بأنه علة في انتفاء الأشياء به، وكذلك سائر الأضداد؛ لأن العلة لا تؤثر إلا في معلول واحد، وهذا قد ينفي الأضداد الكثيرة؛ ولأنه قد يحصل ولا ينفي شيئاً بأن لا يصادف ضداً والعلة لا يصح انفكاكها عن المعلول؛ ولأن شرط التضاد أن يتحد المحل والعلة لا تقف في الإيجاب على شرط منفصل، وإنما قلنا: إنه يوجد لا في محل؛ فلأن المحل ضد له فلا يصح أن يوجد فيه.

ضد، كما يقوله المتكلمون في اللون أنه ينتفي بالفناء لا لأن الفناء ضد له، بل لأنه ينفي الجوهر، واللون محتاج إليه لا يوجد إلا حالاً فيه، وكما تنتفي الحياة بتفريق البنية لانتفاء ما تتوقف هي عليه وهو البنية مع أن البنية وهي التأليف المخصوص إما ينتفي بالتفريق لانتفاء الاجتماع الذي يحتاج إليه التأليف لا لأنه ضد للتأليف على قواعدهم.

قوله: (**يوضحه أن صحة استمرار الوجود حكم يثبت لما هو عليه في ذاته**)... إلخ.

من قواعدهم أن صحة البقاء وهو استمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ثابت لأجلها، وفيما ذكره نظر من وجهين:ـ

أحدهما: أنه جعل هذا موضحاً لما تقدم وهو أمر غامض غير واضح لا يطلع عليه إلا الخواص من الخائضين في غمار هذا الفن، وما ليس بواضح في نفسه فأولى ألا يكون موضحاً لغيره.

الثاني: أنه إذا ثبت ما ذكره من كون صحة استمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة المقتضاة فالذي يقتضيه ذلك أن الحكم هذا وهو الصحة لا تختص بوقت دون وقت، وأما أنه يقتضي ذلك في حق الوجود نفسه فلا.

قوله: (**أن يتحد المحل**). يعني في الأضداد التي تتضاد على المحل كالألوان والأكوان لا

....

مطلقاً، فهذا الفناء الذي أثبتوه معنى وجعلوه ضداً للجواهر لا يتصور فيه اشتراط إيجاد المحل، لأنه عندهم يوجد لا في محل، وضده موجود قطعاً لا في محل.

ويلحق بما تقدم فوائد:ـ

الفائدة الأولى: في أحكام الفناء عند مثبتيه وهي ثمانية:ـ

أحدها: أنه مقدور لله دوننا، وهذا حكم واضح لا منازعة فيه مع إثباته.

الثاني: أنه غير باقٍ، وهذا تحكم وما الطريق إليه؟ فأما من جهة العقل فمتعذرة، وأما من جهة السمع فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد:٣]. فلولا أن الفناء يعدم لعدم بقائه لم يثبت كونه تعالى آخراً.

الثالث: أنه يستحيل وجوده في محل لأنه ضد له، وفي الجهة لأنه ليس بمتحيز، وقد سبق ذكر من يخالف في ذلك.

الرابع: أنه غير مرئي لنا، وأما في حق الله فمنهم من قال: إنه غير مرئي له، ومنهم من يقول: إنه يراه، لأن ضده المتحيز يرى، ومنهم من توقف في رؤيته تعالى له هكذا.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والعبارة فيها ركة لأن عدم رؤية الرائين من الخلق له ليس في ذكره فائدة، لأن الكلام مبني على أنه يفنيهم أجمعين فكيف يرونه؟ وإنما الأولى أن يجعل الكلام والخلاف في هل هو مرئي في نفسه فيراه من لا يجوز الفناء عليه وهو الله سبحانه؟ أو ليس بمرئي في نفسه؟ ولعمري لقد بالغ المتكلمون في التكلف، وغلوا في ذلك، وأن حكمهم عليه بهذه الأحكام مع كونه لا طريق لهم إليه، فضلاً أن يتطرقوا إلى ثبوت أحكامه ويتسع[1] خلافهم فيها من المجاوزة للحد في التطلع إلى علم ما لم يعلموه.

الخامس: أن الله قادر من جزئياته على ما لا يتناهى، وهذا صحيح مع ثبوته.

السادس: أن الفناء الواحد يفنى به جميع العالم عند أبي هاشم وأتباعه وقد مضى ذكر

---

(١) ـ في (ب): وتتبع.

....

الخلاف فيه.

السابع: أن الله لا يصح منه من جهة الحكمة أن يوجده قبل إيجاد العالم لأن ذلك عبث لا فائدة فيه، ولا يصح منه حكمة أن يوجد فنائين للغنية بأحدهما وكون المتأخر عبثاً، فإن أوجدهما معاً فقد حكموا بقبحهما معاً لأنه لم يتميز الحسن عن القبيح، وعلى رأي أبي علي يجيء مثل ذلك في خلق فنائين لجوهر واحد لا لجوهرين.

الثامن: قال أبو هاشم: لا يجوز أن يفني الله حياً قبل موته، لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ ﴾ [آل عمران:١٨٥].

وأجاز القاضي أن يرد الفناء مع وجود حي أو أحياء، فيكون هو المذهب للحي وحياته.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وهو الصحيح، لأن الموت لا بد معه من ألم، وآخر الأحياء لا يحصل بألمه اعتبار، فيقضي هذا بوجوب أن يفنى آخر الأحياء قبل موته إلا أن يقدر أنه يموت من غير تألم.

ويرد على المثبتين للفناء سؤال وهو أن يقال: من قواعدكم أنه لا يصح ثبوت ذات سمعاً فقط، وهذا الفناء لا مستند لكم إلا السمع في إثباته؟

وأجيب: بأنا لم نستند إلى السمع إلا في ثبوت حكم له وهو إعدام الأجسام، فلما علمنا حكمه بالسمع استدللنا عقلاً على ثبوته بحكمه، وإنما منعوا من ثبوت الذوات بالسمع من حيث أنه لا يجب أن يرد السمع بثبوت تلك الذات، فلو قدر أنه لم يرد ولا مانع من تقدير ذلك لزم ثبوت ذات لا دليل عليها، وإذا تأملت هذا عرفت أن السؤال وارد عليهم في الفناء، فيقال: لو لم يدل السمع على ثبوت حكمه الذي استدللتم به على ثبوته أليس يلزمكم ألا يكون إليه طريق، فلا بد من الاعتراف بذلك.

الفائدة الثانية: ورد في الأخبار أن الله تعالى إذا أراد إفناء العالم أمر سبحانه إسرافيل أن ينفح في الصور النفخة الأولى فيهلك بها جميع الأحياء، وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَنُفِخَ فِي

....

﴿ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ﴾ [الزمر:٦٨].

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والمستثنون بالمشيئة الملائكة الأربعة: جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل، وهؤلاء الأربعة أفضل الملائكة عند الله، وأعلاهم منزلة، فإذا هلك كل حي ولم يبق إلا هؤلاء الأربعة أوحى الله إلى عزرائيل يقبض روح إسرافيل فيقبضه، ثم يقبض روح ميكائيل فيقبضه، ثم إن الله سبحانه يميت ملك الموت ولا يبقى إلا جبريل وهو أعظم الأربعة درجة عند الله فيقول تعالى: يا جبريل لم يبق حي إلا أنا وأنت ولا بد أن يموت أحدنا. فيقول جبريل: سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت الدائم الحي الباقي وأنا الميت الفاني، ثم يخر ميتاً بإذن الله.

وفي رواية: أن آخرهم موتاً عزرائيل، وأن جبريل ممن يقبض ملك الموت روحه، فإذا لم يبق حي إلا الله تعالى خلق الفناء فيعدم العالم عند وجوده، ثم يعدم الفناء في الحالة الثانية من وجوده لأنه غير باقٍ، ففي هذه الحال لا يبقى حي ولا موجود إلا الله تعالى وهي التي يكون فيها سبحانه الآخر كما قضت به الآية الكريمة، إذ قوله: (هو الأول). معناه الموجود قبل الموجودات وكذلك قوله: (هو الآخر). ليزدوج الكلام ويتطابق، ولو حمل على أن المراد بكونه الآخر أنه حي ولا حي معه بعد أن يميت كل حي لم يزدوج ولا يتقابل أتم المقابلة.

فإن قلت: حقق لي وجه الحكمة في الفناء الذي هو الإعدام عند مثبته، وما وجه عدم الاكتفاء بالإماتة أوبها وبتبديد الأجزاء وتفريقها وتصييرها هباءً منثوراً، فإن ذلك كاف في الفصل بين مدة التكليف ومدة المجازاة وزمانيهما وقطع التكليف.

وإن قيل: إن في الفناء اعتباراً ومصلحة فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك؟

فالجواب: قال الشيخ الحسين بن أحمد بن متويه: قد اختلف كلام شيخينا في ذلك فقال أبوعلي: إن فيه لطفاً، وهو أن المكلف إذا علم أن المجازاة تتراخى عن حال التكليف على أقوى ما يكون من وجوه التراخي بأن يفنى ويعاد كان أبعد من أن يأتي بالطاعات طمعاً في



....

المنافع أو خيفة من المضار، بل يفعلها للوجوه التي تجب وتحسن، ومن حق اللطف أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه فيجب أن يفنى ليصير علمه بذلك لطفاً.

وقال أبو هاشم: لولا الفناء لم يحسن التكليف لأن التكليف لا يحسن إلا مع زوال الإلجاء ومايقوم مقامه، ولو اقترنت الإثابة بالتكليف، أوقارنت إحدى الحالتين الأخرى لصار ملجأ فلابد من تراخيها، وإذا كان بالإفناء فهو أبلغ وعن الإلجاء أبعد.

قال ابن متويه: والوجهان متقاربان إلا أن الشيخ أبا علي اعتبر ثبوت اللطف وأبا هاشم اعتبر زوال الإلجاء. ثم قال: ومتى أمكن قطع التكليف بكل واحد من الأمرين صار عز وجل في حكم المخير في فعل أي واحد منهما شاء، فلا يقال: هلا قطعته بأحدهما معيناً لا سيما وفي الإفناء الفائدة الزائدة التي ذكرناها.

وبعد فالموت لا يعم جميع المكلفين فيحتاج في كل واحد منهم إلى معنى مجدد، وفي الفناء يكفي الجزء الواحد. انتهى وهو كما ترى.

الفائدة الثالثة: أن كل حي غير الله لا بد أن يموت فمن شاهدنا موته فقد علمناه بالضرورة، ومن لم نشاهده علمنا ذلك في حقه بقوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [آل عمران:١٨٥]. وغيرها من الآيات، وهو مما يعلم ضرورة من الدين وإجماع المسلمين، والموت عبارة عن زوال الحياة، وليس بمعنى عند جمهور العلماء من الزيدية والمعتزلة بدليل أنا متى علمنا زوال حياته علمناه ميتاً وإن لم نعلم غير ذلك فدل على أن ذلك هو الموت، وذهب أبو علي، وأبو القاسم، والإمام المنصور بالله: أن الموت معنى يضاد الحياة فإذا حل محلاً فيه حياة أزال الحياة عن الجملة، والجملة للحياة والموت كالمحل الواحد، ولبسط الكلام في ذلك واستيفاء الأدلة عليه مقام آخر.

إذا عرفت ما ذكر فمن المشهور أن المتولي لقبض الأرواح وإزالة الحياة ملك الموت عليه السلام وهو من أعظم الملائكة شأناً، واسمه عزرائيل، وهو الموكل بقبض الأرواح، كما أن إسرافيل

....

الموكل بنفخ الصور، ورد أنه لا يزال ملتقماً بفمه لموضع النفخ من الصور مترقباً ورود أمره تعالى له بذلك، وميكائيل موكل بالبحار والأمطار والنبات، وفي الأثر: «أنه تعالى ينزل الغيث في كل سنة إلى الأرض قدراً مقدراً لا يزيد في ذلك سنة على سنة إلا أنه تعالى إذا أراد بالناس خيراً جعله في المواضع التي يعود بنفعها عليهم، وإذا أراد البركة في الثمار مزج المطر بماء الجنة فما كثر المزاج عظمت الثمرات وكثرت البركات، وإذا لم يرد سبحانه إحداث الخيرات جعل الأمطار على البحار والقفار وما بعد عن العمران».

وجبريل عليه السلام هو الموكل بتبليغ الرسالة إلى الأنبياء عليهم السلام، وبالنقم الدنيويه من الخسف والصاعقة ونحو ذلك، فهؤلاء الملائكة الأربعة هم أعظم الملائكة شأناً، وأعلاهم مكاناً، وأخصهم بالرب سبحانه وتعالى. ثم نعود إلى ما كنا بصدده فنقول: كل حي من بني آدم فالظاهر أنه لا بد من حضور ملك الموت عند موته وخروج روحه، وأما غير الآدميين من الملائكة، والجن، والشياطين، والأنعام، والسباع.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: فظواهر الآثار أنه لا بد من حضوره قبض روح كل حي منها أيضاً ويحتمل خلاف ذلك، وأورد على ما ذكر سؤالان:ـ

الأول: كيف يتصور قبضه لروح نحو من مات في بطن أمه أو غريقاً في لجة البحر وغماره أو تحت دار انهدمت فوقه، ومن مات على ظهر الأرض فالإشكال باقٍ في حقه، فإن الأرواح في باطن الأجسام، وكل على قاعدته في الروح، وقبض الروح ونزعها لا يتهيأ إلا بدخوله حيث هي أو إدخال آلة لجذبها وذلك غير متصور، فإن ملك الموت عليه السلام من جملة الأجسام، والآلة لا تكون إلا من قبيل الأجسام، ودخول متحيز في متحيز لا يصح. وقد أجيب عنه بوجهين:ـ

أحدهما: أن نازع الروح ومخرجها عن الباطن هو الله تعالى ونسبة ذلك إلى ملك الموت مجازاً، إما لإعلام الله له بذلك وكونه يتفق بعلم منه، وإما لقبضها بعد خروجها بأن يمكنه الله

....

من ذلك ومن رؤيتها مع لطافتها ودقتها.

وثانيهما: أن يجري ذلك على ظاهره ويمنع استحالته، ويحكم بإمكانه لما في الجسد من المنافذ الخفية ولهذا يخرج منه الماء وغيره عند الشرب، وفيه خروق ظاهرة كالفم والمنخرين والأذنين والعينين والسبيلين، وجسم الملك رقيق شبيه بأجزاء الهواء فيدخل إلى باطن جسد الحي من هذه الخروق كما يدخل الشيطان للوسوسة في الصدور، وكما يدخل الملك لإلقاء الخاطر في القلب هكذا ذكر القاضي عبدالله الدواري، ثم قال: إلا أن فيما يذكره المتكلمون من رقة جسد الملك نظراً كلامياً من حيث أنه حي قادر، والحياة والقدرة ونحوهما تفتقران إلى محل فيه تأليف مخصوص وكثافة.

قلت: بل في الوجهين أنظار كثيرة، وكلاهما من التعسفات العسيرة، ونقل عن الغزالي أن موت الأحياء يكون بسبب مرونة شخص ملك الموت فإذا رآه الحي هلك لخاصة في ذلك.

قال: وللأشياء خواص معلومة مستمرة لا تختلف، ولو صح هذا وقع التخلص به من الإشكال المذكور.

السؤال الثاني: كيف يتأتى من ملك الموت قبض روح كل حي وقد يموت العدد الكثير في وقت واحد في أماكن كثيرة من السماء والأرض مشرقها، ومغربها، وشامها، ويمنها، ومن المستحيل أن يكون ملك الموت في أماكن كثيرة في وقت واحد.

وأجيب بوجوه:ـ

الأول: حمل القبض على إعلام الله إياه بذلك، والاعلام يتأتى على كل تقدير، لكن هذا تأويل بارد لا توافق عليه تلك الظواهر ولا تساعد.

الثاني: أن يحمل على قبضها بعد خروجها ونزعها، وذلك ممكن وإن خرجت في وقت واحد، ويكون قبضه إياها في أوقات.

الثالث: أن ذلك لا يبعد إذا مكنه الله منه كما يروى: (أن السموات والأرض وما بينهما من

....

الأحياء بين يدي ملك الموت كما يكون الإناء بين يدي من يلتقط منه).

الرابع: أنه يتولى ذلك بأن يبعث أعواناً له لقبض الأرواح نائبين عنه، وإضافة قبض الأرواح إليه بهذا المعنى صحيحة كما يضاف إلى صاحب الحال في الشاهد ما فعله أعوانه.

الفائدة الرابعة: هل يمكن معرفة أمد الدنيا ووقت وقوع الفناء وما قد مضى منها قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأما منذ بعث إلى وقتنا هذا فهو معروف.

الذي عليه جمهور المسلمين أنه لا يمكن ذلك لأن معرفة أمدها لا يعرف إلا بمعرفة آخرها، وآخرها قيام الساعة وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [الأعراف:١٨٧]. وقال: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا﴾ [النازعات:٤٤]. ودلت الأخبار أيضاً على أن ذلك مما استأثر الله بعلمه، وقد حكي عن ابن عباس أن مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، وروي عنه (الدنيا جمعة من جمع الآخرة سبعة آلاف سنة)، ونقل مثله عن الطبري[1] وبه قالت اليهود والنصارى، وعن وهب بن منبه (أن مدة الدنيا ستة آلاف سنة)، وروي عن بعضهم (أن مدة الدنيا خمسون ألف سنة)، واحتج بقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج:٤]. وحمل اليوم على أن المراد به مدة الدنيا لا ما ذكره المفسرون أنه يوم القيامة لأنه تعالى أخبر أن ملائكته تعرج إليه فيه بالأمر منه إلى عباده، ويوم القيامة لا تكليف فيه فلا يكون للملائكة فيه عروج ولا هبوط لانقطاع ارسالهم إلى الخلق، وأما ما مضى من مدة الدنيا إلى أن بعث صلى الله عليه وآله وسلم ففيه روايات كثيرة، وهذا يمكن ضبطه ومعرفته بالوحي وما ينقل من الأخبار الصحيحة، وقد نقل عن ابن عباس في قدر ما مضى من الدنيا إلى بعثته صلى الله عليه وآله وسلم روايات مختلفة أنه سبعة آلاف سنة وخمسمائة وسبعون سنة وخمسة آلاف وخمسمائة سنة وستة

---

(١) ـ علي بن محمد بن مهدي الطبري ، أبو الحسن ، ويقال : علي بن مهدي الطبري نسبة إلى جده، أحد الرواة عن الإمام الناصر لحق الحسن بن علي الأطروش عليه السلام، عالماً متكلماً فقيهاً مفسراً مصنفاً حافظاً لأيام العرب وأشعارها ، روى عنه السيد أبو طالب كثيراً في الأشعار ، صحب أبا الحسن الأشعري مدة بالبصرة .

فصل/وكان يحسن من جهة العقل أن لا يعيد الله من يستحق العقاب

لأن ذلك يجري مجرى العفو عنه، فأما من له ثواب أو عوض فيجب إعادته؛ إذ لا يمكن إيصال ذلك إلا بالإعادة، وقد ورد السمع بأن الله تعالى يعيد كل مكلف.

آلاف سنة، وقال الواقدي[1]: من هبوط آدم إلى ولادة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أربعة آلاف سنة وستمائة واثنتان وأربعون سنة وقال اليونانيون من النصارى: الماضي منها إلى الهجرة ستة آلاف سنة إلا أشهراً. وقالت المجوس: الماضي منها أربعة آلاف سنة ومائة سنة واثنتان وثمانون سنة وعشرة أشهر وتسعة عشر يوماً، وقالت الروم: الماضي منها ستة آلاف سنة ومائة سنة وسبع عشرة سنة، حكى ذلك القضاعي[2] في تاريخه ولا يتيقن صحة لشيء[3] من ذلك، والله أعلم.

(**فصل**: قوله: (**كان يحسن من جهة العقل ألا يعيد الله من يستحق العقاب**).

شرع المصنف في الكلام على الإعادة بعد الفراغ مما أورده في الإفناء وبدأ بذكر من تجب إعادته ومن لا تجب، وما يجب إعادته ممن يعاد، واقتصر على ذلك، ونحن قبل ذلك نذكر ما لا غنية عن تقديمه من ذكر ماهية الإعادة وكيفيتها، ثم الخلاف في صحة الإعادة وعدمها، وذكر شروطها عند القائلين بصحتها، وذكر الدليل عليها وشبه المانعين منها، ثم نعود إلى ما ذكره المصنف بتكميله والتذييل عليه.

أما حقيقة الإعادة: فهي وجود بعد عدم سبقه وجود، والمعاد الموجود بعد عدم سبقه

---

(١) ـ هو: محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله الواقدي [١٣٠ـ٢٠٧هـ] من أقدم المؤرخين في الإسلام، ومن أشهرهم، ومن حفاظ الحديث، ولد بالمدينة، وانتقل إلى العراق سنة ١٨٠هـ في أيام هارون العباسي، فولي القضاء ببغداد، وتوفي بها، وله تصانيف منها: المغازي النبوية، وفتح أفريقية، وتفسير القرآن، وَالْجَمَلُ، وكتاب صفين، وكتاب مقتل الحسين بن علي عليهما السلام، وفتوح الشام وغيرها. (انظر الأعلام ٦/٣١١).

(٢) ـ هو محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكمون، أبو عبدالله القضاعي المتوفي سنة ٤٥٤هـ مؤرخ مفسر من علماء الشافعية كان كاتباً للوزير الجرجرائي، (علي بن أحمد) بمصر في أيام الفاطميين، وأرسل في سفارة إلى الروم فأقام قليلاً في القسطنطينية وتولى القضاء بمصر نيابة وتوفي فيها، ومن كتبه (تفسير القرآن) عشرون مجلداً و(الشهاب في المواعظ والآداب) ط (ومناقب الشافعي وأخباره). انظر الأعلام ٦/١٤٦.

(٣) ـ في (ب): شيء.

....

وجود، والمعيد فاعل الإعادة، وأما كيفيتها فهي على حسب الخلاف في الإفناء، فمن قطع بأن الإفناء هو الإعدام قال: إعادة الله للعالم إيجاده بعد عدمه، ومن ذهب إلى أن الإفناء هو زوال هذا النظام وتفريقه قال: الإعادة هي تأليفه واجتماعه وعوده إلى حالته الأولى، وأما الخلاف في صحتها فالقول بأنها تصح قول جمهور المتكلمين فإنهم يقولون بجواز إعادة المعدوم، ولكن اختلفوا من وجه آخر فعند المعتزلة أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته استحالت إعادته، واتفق الأشعرية على أن صحة الإعادة لا تتوقف على إثبات الذات في حالة العدم، والخلاف في ذلك لمن لم يصحح إعدام العالم فلا يثبت الإعادة التي هي إيجاد بعد عدم، بل بالمعنى الآخر، وهو التأليف وجمع شتات الأجزاء المنتشرة، وأما شرائط الإعادة عند القائلين بصحتها على معنى أنها الوجود بعد العدم فهي شروط أربعة:ـ

أحدها: أن يكون المعاد باقياً.

وثانيها: ألا يكون من مقدورات القادرين بقدرة.

وثالثها: أن يكون مبتدأ غير مسبب وهذه الشرائط الثلاث متفق عليها، وقد تقدم الكلام عليها في مسألة الأفعال.

ورابعها: ألا يكون المعاد من جنس مقدور القادرين بقدرة، وإن كان من فعل الله وباقياً غير مسبب ذكر هذا وشرطه أبو علي، والذي عليه أبو هاشم والجمهور أن ذلك لا يشترط، واحتج أبو علي بأنه لو جاز إعادة ما هو من جنس مقدورنا لجاز أن نعيد ما هو من مقدورنا من جنسه.

وأجيب: بأن امتناع ذلك منا لأجل القدرة لا لأجل الجنسية، ولما كان الله سبحانه قادراً لذاته صحت منه إعادة مقدوره الذي يقدر على جنسه، ولم يصح ذلك فينا لأجل كوننا قادرين بقدرة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا مخالف من المسلمين وأهل الملة في وقوع المعاد، وهو معلوم من

....

ضرورة الدين وإجماع المسلمين، ومن خالف فيه فليس بمسلم، ولا خلافه يعتد به، وإن وقع الخلاف في كيفية الإعادة وحقيقة المعاد على ما ذكر، والخلاف في أمر المعاد محكي عن بعض الفلاسفة، قال الإمام يحيى: أظنه جالينوس فقد حكي عنه أنه كان متوقفاً في صحة أمر المعاد.

ويدل على ثبوته على سبيل الجملة، وكل فيه على أصله من إيجاد بعد العدم، أوتأليف وانتظام بعد الانتثار مسالك ثلاثة:ـ

الأول: ما تقرر من كونه تعالى قادراً على كل الممكنات، وعالماً بكل المعلومات، فإذا ثبت ذلك فالإعادة ممكنة إن فرضنا أن الفناء الإعدام، فمن قدر على النشأة الأولى والإيجاد أولاً قدر على النشأة الأخرى والإيجاد ثانياً، وإن فرضنا أن الفناء نثر نظام العالم وتفريق أجزائه بتمييز أجزائها بعضها عن بعض وضم كل جزء إلى ما كان منضماً إليه ممكن في حق العالم القادر لذاته، فلو لم نقطع بصحة الإعادة لزم أن يكون إنزال الشاق من التكليف وإنزال الآلام الشاقة ظلماً، فلا بد من القضاء بوجوب الإعادة لتوفير ما يستحق من هذين الأمرين.

المسلك الثاني: النصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ﴾ [الأنبياء:١٠٤]. وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف:٢٩]. وقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ﴾ [التغابن:٩]، ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [النساء:٨٧]. وأما السنة فنصوصها على ذلك أكثر من أنت تحصى.

المسلك الثالث: أنا نعلم بالضرورة إجماع الأنبياء على وجوب الإعادة، وأنهم يدينون بذلك، ويعلم ضرورة إجماع المسلمين عليه.

وأما شبه المنكرين للمعاد فأشفها ثلاث:ـ

الأولى: أن الإعادة لو صحت لكان الله سبحانه إما أن يعيد جميع الأجزاء البدنية الحاصلة في مدة العمر أو الأجزاء الحاصلة عند الموت، فالأولى باطلة، فإنا لو قدرنا أن إنساناً أكل آخراً

....

وصارت أجزاء المأكول غذاء للآكل لزم إعادة تلك الأجزاء في الإنسانين معاً وهو باطل، والثاني باطل لأنه يلزم منه الإعادة على صفته التي مات وهو عليها، فيعاد الأعمى أعمى والمجذوم مجذوماً ونحو ذلك، ولا قائل به.

والجواب: أن هذا الذي ذكروه لا يقضي باستحالة الإعادة، ولا يمنع إمكانها، والتحقيق أن الذي تتوجه إعادته الأجزاء الأصلية وما عداها فضلات لا يجب إعادتها، فالواجب عندنا من الإعادة إعادة تلك الأجزاء الأصلية فقط.

الشبهة الثانية: قالوا لو أعيد الإنسان لكان لا يخلو إما أن تعاد صفاته التي لمكانها يتميز عن غيره ويتشخص أو لا يعاد، إن لم يعد كان الله معيداً من ذلك الشخص ما لا يتميز به عن غيره فلا فائدة في الإعادة، وإن أعيدت مع أنها كانت قد عدمت كان ذلك قولاً بإعادة المعدوم.

والجواب: أنا لا نسلم استحالة إعادة المعدوم فإنها من الأمور الممكنة في حق قادر الذات، وأجاب الإمام يحيى عليه السلام: بأن الإنسان عندنا هو الأجزاء الأصلية التي وجدت في أول الحياة، ولا شك أن تلك الأجزاء قليلة جداً، وهي المسماة بالروح، فعند حضور الموت يأمر الله الملائكة بقبض تلك الأجزاء التي هي الإنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تبديل وتغيير، ويفرق في صفاتها فيعيدها سبحانه وتعالى على تلك الصفة والكمية.

الشبهة الثالثة: قالوا: [صحة][1] المعاد على ما جاءت به الكتب وأخبرت به الرسل غير معقول من وجوه ثلاثة فيجب أن يكون باطلاً:-

أولها: أن تكوير الشمس وانتثار الكواكب محال.

وثانيها: أن بقاء الحياة في المعذبين مع دوام الاحتراق محال.

وثالثها: أن القرآن والأخبار دالة على أن الله يعظم أبدان المعذبين وذلك ظلم.

والجواب: أن الأنبياء إذا ظهرت عليهم المعجزات وأخبروا بشيء من الأمور الممكنة وجب

---

(١) ـ سقط في (ب).

....

تصديقهم في كل ما أخبروا به، ولا نسلم أن انتشار الكواكب محال بل هو من الأمور الممكنة، ولو كان مستحيلاً لما أخبروا به، ولا نسلم أن بقاء الحياة مع دوام الاحتراق محال فإن الحياة إنما تفتقر إلى البنية واعتدال المزاج وهذان حاصلان، فيجب دوام الحياة في كل وقت هكذا ذكر الإمام يحيى وهو صحيح، فإنه لا مانع من أن يجعل الله سبحانه بين النار وبين محال الحياة التي لا بد منها في بقاء حياة المعذب حائلاً، أو يصرف النار عن إحراقها بمشيئته فتبقى البنية المحتاج إليها ولا يقع لها احتراق ولا تفريق للأجزاء التي تحلها تلك البنية.

قال عليه السلام: وقد حكي عن بعض الأذكياء أن إنساناً من منكري البعث أورد عليه هذا الاشكال فأجاب بأن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا ونشاهده، وذلك أن الأطعمة الغليظة تنضج بحرارة المعدة بحيث لا يحصل مثل ذلك إلا بطباخ إذا جعل في قدر للطبخ وليس ذلك إلا لمكان حرارة المعدة، وذلك يدل على أن حرارتها أقوى من حرارة القدر أو يكون قريباً منها، ثم إنا لا نتألم من هذه الحرارة بل لو تناقصت هذه الحرارة لظهر من الألم والضعف مالا يخفى، فإذا جاز ألا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة معها أولى.

وحكي أيضاً عن جالينوس: أنه شق بطن حيوان مغافصة وأدخل يديه فيه وجعل أصبعه في قلبه فما قدر على إمساك الأصبع من شدة حرارة القلب، وحكي أن السمندل تعيش في النار، وروي أيضاً أن بعض الدود يتولد من مواضع الثلوج العظيمة، فدلت هذه الأشياء على أن شدة الحر والبرد لا تنافي الحياة ويجوز دوامها مع ذلك.

وأما قوله: **(أن تعظيم أبدان المعذبين ظلم)**.

فهو باطل لأن المعذب الجملة المستحقة المتألمة وعذابها مستحق فبطل ما أوردوه ووجب القطع بإثبات المعاد على ما قضت به الشريعة. وأما من يجب إعادته فهو من له حق من ثواب أو عوض على الله أو على غيره لوجوب الإنصاف والانتصاف، ووجوبها معلوم عقلاً وشرعاً لأنه لا بد من توفير ما يستحقه عليه ولا يتم ذلك إلا بالإعادة فيجب، وأما من يستحق العقاب وسائر الحيوانات التي لا تستحق عوضاً فلا يعلم إعادتها إلا بالشرع الدال

واعلم أن الذي يجب إعادته هي الجملة التي أطاعت وعصت لأنها هي الـتي اسـتحقت الثواب والعقاب، وما يتصل بها من الفضلات وأجزاء السمن فهو تبع لها يجـوز أن يعـاد ويجوز أن لا يعاد

على ذلك كقوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام:٣٨]. وقولـه: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ [التكوير:٥]. إلا أن هذه الآية الأخيرة لا دلالة فيها على إعادة من لا حق له لأنه يجوز أن يكـون للوحوش أعواض على الله بما يلحقها من الآلام أو لبعضها على بعض.

وأما الجمادات فلا وجه لوجوب إعادتها، ولا ورد دليل عليهـا إلا الأصـنام فقـد ورد قولـه تعـالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾ [الأنبياء:٩٨].

ووجه الحكمة فيه أن يزداد تحسر الكفرة وغمهم حين يرون آلهتهم التي جعلوها شركـاء لله معهم في النار، وأما المقدار الذي تجب إعادته فقد أشار إليه المصنف.

بقوله: (**واعلم أن الذي يجب إعادته**).. إلى آخره.

وفي هذه المسألة خلاف، قال الإمام يحيى عليه السلام: اختلف القائلون بصحة المعـاد عـلى ثلاثـة أقوال:

الأول: أن المعاد ليس إلا هذه النفس الناطقة وهو قول الفلاسفة.

الثاني: أن المعاد النفس الناطقة مع الجسم، وقد ذهب إلى هذا طائفة من المسلمين.

قلت: وتحقيق ما ذهبوا إليه أنهم أثبتوا النفس الناطقة كما يقوله الفلاسفة، وذهبوا إلى أنها هي الإنسان في الحقيقة المكلف المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الآلـة لهـا، وأنها تبقى بعد فساد البدن فإذا وقع الحشر خلق الله لكل نفس بدناً وردها إليه، ونسب القول بذلك إلى الغزالي وأبي الحسين والحليمي[1] وأبي القاسم الراغب[1]، ومعمر وأبي الهيصم،

---

(١) ـ هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني ، أبو عبدالله (ت٤٠٣ هـ /١٠١٢م) فقيه شافعي قاضٍ

....

وهو من الكرامية وكثير من الصوفية والرافضة، وهذا هو مذهب جمهور النصارى والتناسخية إلا أنهم يخالفون المسلمين من وجهين: إثبات قدم الأرواح هذه، وأنهم يقولون ترد إلى الأبدان في هذه الدار، وينكرون الآخرة والجنة والنار.

الثالث: أن المعاد هذا البدن، وهو قول أكثر أهل الإسلام، ثم اختلفوا فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعاد من البدن إلا مالا يكون حياً إلا به دون سائر الأبعاض والأوصال، وهو قول أبي هاشم، ومنهم من قال بإعادة البدن كله وسائر أوصاله وأبعاضه حتى أنه يجب إعادة ما قطع من البدن وهو قول أبي علي، واختلف المتكلمون في الأمور التي بها تتعين ذات كل شيء وتتميز عن غيرها، فزعم بعضهم أن التميز يكون بالتخطيط والتشكيل، وقال بعضهم: يكون بالتأليف، وذهب بعضهم إلى أن التميز يكون بالحياة وسائر الأعراض، وقال بعضهم: يكون بالأجزاء المعينة.

قال عليه السلام: والمختار أن المقدار الذي يجب إعادته هو هذه الأحوال التي لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها، وأن التميز إنما هو واقع بها، ويدل على ذلك أن الذي يجب إعادته هو المثاب المعاقب وليس إلا هذه الأجزاء فيجب أن تكون هي المعاد دون ما سواها.

قلت: وكلامه عليه السلام يقضي بأنه لا تعاد إلا الأجزاء المذكورة وليس كذلك بل القصد أنها الذي يجب إعادته وأما فضلات الأجساد والشعور فلا يجب إعادتها.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: إلا أن في الآثار النبوية أن المعادين يعادون على فخامة وعظم في أجسادهم، فأهل الجنة كذلك على أتم حال في صورهم وألوانهم وتركيب أعضائهم لأن ذلك أقر لعيونهم إلا شعر اللحى فإنها لا تعاد، ففي الأثر: «ألا تراهم يدخلون الجنة جرداً مرداً مكحلين». وأما أهل النار ففي الأثر: «أنهم يعادون كذلك في عظم أجسامهم الواحد

صاحب (المنهاج في شعب الايمان)، تمت.

(١)ـ هو أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، أحد أئمة المعتزلة، من مؤلفاته (الذريعة إلى مكارم الشريعة مطبوع).



وأما البنية المخصوصة فقال أبو هاشم: يجب إعادتها؛ لأن بها يتميَّز المكلف عن غيره.

قيل: والحق أن الواجب هي أو مثلها؛ لأن التأليف متماثل..

وأما الحياة فقيل: يجب إعادتها بعينها.

وقيل: يجب إعادة غيرها مما كان لا يصح أن يكون حياة إلا له.

منهم كالجبل تشديداً في عذابهم. فما ازدادت أجزاء العاصي وأجزاء حياته كان ذلك أزيد في عذابه.

قوله: (**فقال أبو هاشم: يجب إعادتها**). يعني البنية فيجب إعادة التأليف بعينه، وهذا قوله القديم ثم رجع عنه، وأبو علي لا يوجب إعادته بعينه بل لا يجيزها لما سلف له من أن من شروط المعاد ألا يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا.

قوله: (**قيل والحق**)... إلى آخره.

هذا مذهب قاضي القضاة أنه لا يجب إعادة التأليف بعينه وكذلك الحياة.

قوله: (**أو مثلها**). يعني مثل البنية التي هي تأليف مخصوص، والمعنى تأليف على شكل التأليف الذي كان في الدنيا.

قوله: (**فقيل: يجب إعادتها بعينها**).

هذا قول أبي عبدالله، وهو قول أبي هاشم أيضاً لكن حكى عنه قاضي القضاة أنه قال بعد لا يجب ذلك، وهو مذهب أبي علي قال: لأن حياة زيد تصح أن تكون حياة لعمرو.

وقوله: (**مما كان لا يصح أن تكون حياة إلا له**). يعني: ما لا يصح أن تحل إلا في أجزائه بناء على قاعدتهم في أن لكل معنى محلاً معيناً لا يجوز أن تحل في غيره.

تنبيه:

وأما سائر الأعراض فلا قائل بوجوب إعادتها.

....

فائدة: تنطوي على نكتتين:-

الأولى: أن المعاد يعاد بمعنى أنه يبتدأ إيجاده اختراعاً لاقتداره تعالى ومشيئته، ومعنى الإعادة إيجاده ثانياً وذلك بالفاعل، وذهب عباد وهشام وأبو بكر الرازي إلى أن المعاد يعاد لمعنى، وبه أيضاً قال هشام وعباد في المحدث أنه يحدث لمعنى.

الثانية: أن الوجود الحاصل للمعاد هو عين وجوده الأول وصفته التي كانت له في الدنيا لا غيرها، لأن وجود الذات الواحدة لا يصح تعدده، هكذا ينبغي أن يقال على قواعد المتكلمين من أصحابنا، ويحتجون بأنه لو صح كونه على حالين بالوجود في وقتين لصح كونه عليها والوقت واحد وذلك يقضي بصحة وقوع التزايد في صفة الوجود وهو باطل.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ويأتي على قول من يجيز مقدوراً بين قادرين، ويحكم على كل قادر بالتأثير في صفة وجود غير الصفة التي يؤثر فيها القادر الآخر جواز أن يعاد بصفة وجود غير صفة الوجود الأولي.

فائدة أخرى: قد تقدم ذكر النفخة الأولى التي بها يموت بقية الأحياء إلا من استثني ثم تكون الإعادة بالنفخة الثانية التي هي عبارة عن البعث، وذلك أن الله تعالى بعد نفخة الصور الأولى وموت جميع الخلائق ثم فنائهم يحي إسرافيل عليه السلام ويعيد الصور فينفخ فيه إسرافيل نفخة أخرى، فيقع لذلك صيحة شديدة تنفرج بها القبور عن رؤوس الموتى فيثورون دفعة واحدة من قبورهم، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾ [الزمر:٦٨]. يثورون مبهوتين فزعين متغيري الوجوه والأجساد لطول إقامتهم في التراب، ولهول ما يتوقع قال تعالى: ﴿ فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ ۝٨ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴾ [المدثر:٨،٩].

والصور الذي يقع فيه النفخ ويسمع منه الصوت كهيئة البوق، ودائرة رأسه كعرض السموات والأرض وردت الآثار بذلك، وبين النفختين أربعون سنة، هكذا ذكره غير واحد من أصحابنا.



....

قلت: وفي هذا الكلام طرف غفول عن قاعدتهم في إثبات الفناء فإنهم ذكروا أن العالم يعدم بعد النفخة الأولى، ثم ذكروا أن النفخة الثانية تقع فيثورون من القبور، فظاهره أنهم في قبورهم لم يعدموا بل باقون على صفتهم بعد الموت والدفن إلا أن يكون من كلامهم أنهم يعادون قبل النفخة الثانية، ويوجدون وتوجد أجداثهم، ويعادون إلى مثل تلك الحالة التي كانوا عليها بعد الموت والدفن، فيتأمل.

فصل/ في عذاب القبر وسؤال الملكين

لا خلاف بين الأمة أن أهل النار يعذبون قبل يوم القيامة إلا ما يحكى عن ضرار سواء كان في القبر أو لم يكن،

(فصل: في عذاب القبر وسؤال الملكين).

الكلام من ذلك يقع في فوائد ست:ـ

الأولى: في ذكر الاختلاف فيه.

الثانية: في الدليل عليه.

الثالثة: في كيفية وقوعه.

الرابعة: في وقته.

الخامسة: في فائدته.

السادسة: في شبه المخالفين فيه.

الفائدة الأولى: قوله: (**إلا ما يحكى عن ضرار**).

تحقيق الكلام في ذلك الذي عليه الأكثرون القول بالحياة في القبر قبل البعث، وأنه لا بد فيه من عذاب لأهل النار وبشارة لأهل الجنة ووصول شيء من أرائحها ونعيمها إليهم كما ورد: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»[1]. والخلاف في ذلك مع بعض البغدادية منهم بشر المريسي[2] ويحيى بن كامل وغيرهما، وروي ذلك عن بعض الزيدية منهم الناصر الحسن بن علي عليه السلام، والمرتضى والناصر أبناء الهادي فهؤلاء منعوا من الحياة بعد الموت إلا في البعث يوم القيامة.

---

(١)ـ هو في سنن الترمذي، المجلد الرابع، ص ٦٤٠ باب ٢٦ كتاب صفة القيامة.

(٢) ـ بشر بن غياث بن أبي كريمة المرِّيسيّ، أبو عبدالله الحنفي، الفقيه المتكلم، كان من المرجئة واليه تنسب المرجئة، توفي سنة (٢١٩هـ)، تمت.



فإن كثيراً من الناس لا يقبر بأن يصلب أو يحرق أو تأكله السباع ونحو ذلك، ولكن عبَّر عنه بعذاب القبر؛ لأنه الغالب.

وقد ورد السمع بما يدل على ذلك.

قال تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر:١١]، وإنما يكونان إماتتين إذا أحياهم في القبر ثم أماتهم، والإحياء في القبر إنما يكون لعذاب أو بشارة، ولم يذكر الحياة التي هم فيها؛ لأنها ظاهرة معلومة لا تحتاج إلى ذكر.

قوله: (**ونحو ذلك**).

يعني كأن يذهب في بحر، أو تتبدد أجزاؤه على وجه الأرض، ولعل كيفية ذلك أن تعاد أجزاؤه وتؤلف وتجيء في أي مكان ثم يوصل إليه ذلك، وهذا داخل في حيز الإمكان مع كونه مستبعداً غاية الاستبعاد والمعتبر الدليل السمعي، وقد قصر المصنف الكلام على أهل النار، والصحيح أن الكلام فيهم وفي أهل الجنة والخلاف واحد كما أشرنا إليه.

الفائدة الثانية: في ذكر الأدلة على ذلك.

قوله: (**إنما يكون لعذاب أو بشارة**).

يعني وإلا كان الإحياء عبثاً لا فائدة فيه والحكيم منزه عنه.

قوله: (**ولم يذكر الحياة التي هم فيها**). يعني في الآخرة، وهذا جواب عن سؤال يرد هنا تقريره: لو كان الأمر كما ذكرتم لكان الله قد أحياهم ثلاث مرات فلِمَ جعله مرتين.

وجوابه: ما ذكره المصنف، وحاصله أنه إنما ذكر الأمور الماضية ولا حاجة إلى ذكر الحياة التي هم فيها. ووجه آخر: وهو أن المراد الحياة التي هم فيها، والإحياء في القبر لكونهم عرفوا الله فيهما ضرورة، ولهذا قالوا: ﴿فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾. ولم يذكروا الإحياء في الدنيا، فلم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم، ذكره الإمام يحيى.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ويجوز أن يكونوا أغفلوا حياة القبر لقصر مدتها، وذكر حياتين لا يدل على انتفاء الثالثة لأن تعليق الحكم بعدد لا يدل على نفي ما عداه.

فإن قيل: الإماتة الأولى هي خلقه إياهم بعد أن كانوا أمواتاً، كما قال ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة:٢٨].

قلنا: إن لفظة الإماتة لا تطلق إلاّ بعد حية لا حقيقة ولا مجازاً.

وأما لفظة الموت والموات فتطلق على الجمادات مجازاً. وأما قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾ [الدخان:٥٦] فالمراد في الآخرة.

دليل: قال تعالى في آل فرعون ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر:٤٦]، فبين أنهم يعرضون على النار قبل يوم القيامة، وإنما يكون ذلك مع الحياة، وقد تأوّلها بعضهم على التشبيه، أي كأنهم يعرضون، وبعضهم على أن فيها تقديماً وتأخيراً تقديره: ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وكله خلاف الظاهر.

قوله: (**فإن قيل: الإماتة الأولى هي خلقه إياهم بعد أن كانوا أمواتاً**).

هذه عبارة ركيكة فاسدة، وكيف يتصور أن تكون الإماتة الأولى خلقهم بعد أن كانوا أمواتاً إنما كانوا معدومين، فالعبارة الحسنة في ذلك ما قاله السيد في شرح الأصول: ومتى قالوا: إن إحدى الإماتتين إنما هو خلق الله الخلق من نطفة هي موات.

وجوابه: أحسن من جواب المصنف، وهو أن الإماتة في الحقيقة إنما هي إبطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التي تحتاج هي في الوجود إليها، ولا يتصور ذلك في النطفة التي لم تكن حية أصلاً، وقد جعل الله الإماتة مرتين، وعلى ما ذكرتم يقتضي أن يكون ذلك مراراً فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون:١٢] ولم يصر حياً بعد ذلك بل صار علقة كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون:١٤].

قوله: (**وأما قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ﴾**) ...إلى آخره.

هذه إشارة إلى ذكر ما يحتجون به، وسيأتي الكلام عليه آخراً إن شاء الله تعالى.

قوله: (**فبين أنهم يعرضون على النار**).

دليل: قال تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾ [نوح:٢٥] (والفاء) للتعقيب، وهذا جيد إن كان المراد بالإغراق الموت.

وقد وردت الأحاديث في ذلك نحو قوله عليه السلام: «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار»، ومر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير»[(١)]،

أي آل فرعون، يعني وإذا ثبت ذلك في آل فرعون ثبت في غيرهم من المستحقين للنار للإتفاق على أن الحكم واحد في ثبوت عذاب القبر أو عدم ثبوته.

قوله: (**إن كان المراد بالإغراق الموت**).

الآية واردة في قوم نوح، ولا كلام في أنَّ موتهم مقترن بإغراقهم.

قال جار الله: جعل إدخالهم النار في الآخرة كأنه متعقب لإغراقهم لاقترابه، ولأنه كائن لا محالة، فكأنه قد كان أو أريد عذاب القبر، ومن مات في ماءٍ أو نار، أو أكلته السباع أو الطير أصابه ما يصيب المقبور من العذاب انتهى.

قوله: (**وقد وردت الأحاديث في ذلك**).

فيما ورد منها كثرة إلا أنها آحادية لا يعتمد عليها إلا على جهة الاستظهار، فمنها ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لا ألا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم عذاب القبر»[(٢)].

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم وقد سمع هذّة في عشية أوان غروب الشمس: «هذه أصوات اليهود يعذبون في قبورهم»، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أن الموتى ليعذبون في قبورهم حتى أن البهائم لتسمع أصواتهم»[(٣)]. وعنه صلى الله عليه وآله وسلم وقد نفرت ناقته أنه قال: «نفرت من صوت صاحب هذا القبر فإنه يعذب»[(٤)].

---

(١)- وهو مروي عن ابن عباس. أخرجه الستة بروايات متعددة.

(٢)- هو في أمالي المرشد بالله: بلفظ: «لولا أن تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم عذاب القبر». وهو بلفظه في الجامع الصغير منسوباً إلى أحمد والنسائي.

(٣)- هو في أمالي المرشد بالله عليه السلام.

(٤)- هو في أمالي المرشد بالله عليه السلام إلا أن بدل قوله: «نفرت» «فزعت».

أي عندهما أو بالنسبة إلى من له طاعات «كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر لا يستنزّ من البول».

وأما سؤال منكر ونكير فهو أيضاً من جملة عذاب القبر أو بشارته ،

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «من لم يؤمن بعذاب القبر عذَّبه الله»[1]. وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «هو أول منازل الآخرة فمن نجا منه فما بعده أيسر منه، ومن لم ينج منه فما بعده أشد منه»[2].

قوله: (**أي عندهما**). يعني وإن كان كبيراً في نفس الأمر لأنه لا يستحق إيصال العقاب إلا على كبيرة فهو كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الرجل ليتكلم بكلمة يهوي بها في نار جهنم وما كان يظن أن يبلغ بها ما بلغ»[3].

قوله: (**لا يستنز من البول**). هذه رواية، وفي رواية (لا يستنزه) بإثبات الهاء، وهما بالتاء الفوقانية المثناة بعد السين المهملة، ونون بعدها زاي معجمة، فالتي بالهاء من (النزاهة) وهو البعد من السوء، والأخرى من (النز) بفتح النون وكسرها، وهو ما يتخلب من الأرض من الماء، ذكره في الصحاح والزاي في رواية وحذف الهاء مضاعفة.

قوله: (**وأما سؤال منكر ونكير..**) إلخ.

اعلم أن الأكثر أجازوا دخول الملكين القبر لسؤال الميت بعد إحيائه عن ربه ودينه ونبيه، وقضوا بذلك لما ورد من الأدلة النقلية عليه فإن كان الميت من المثابين وفق للجواب،

---

(١) ـ في أمالي المرشد بالله بلفظ: «من لم يؤمن بعذاب القبر فعذبه الله، ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا جعله الله فيها».

(٢) ـ هو في الترغيب والترهيب للمنذري (ج/٦/ص/١٥٧/رقم/٥١١١) عن هاني مولى عثمان بن عفان عن عثمان قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «القبر أول منزل من منازل الآخرة...إلخ»، قال: وسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «ما رأيت منظراً ما رأيت منظراً إلا والقبر أفظع منه»، قال: رواه الترمذي وقال: حسن غريب، وزاد رزين فيه: مما لم أره في شيء من نسخ الترمذي، ، قال: رواه الترمذي وقال: حسن غريب، وزاد رزين فيه: مما لم أره في شيء من نسخ الترمذي، قال هاني وسمعت عثمان ينشد على قبر:

فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة ... وإلا فإني لا أخالك ناجيا

وهو في المستدرك عن هاني مولى عثمان (ج/٤/ص/٣٣١) بدون زيادة رزين اهـ

(٣) ـ هو في كنز العمال (ج/٣/برقم: ٧٨٨٣).



وقد ورد الأثر بأنهما يأتيان الميت فيقعدانه بعد أن أحياه الله تعالى وأكمل عقله

فيؤنسانه بعد ذلك ويبشرانه بما أعدّ له من النعيم الدائم، وإن كان من المعاقبين انعقد لسانه وتحير في الجواب فيهددانه ويعدانه ويوقعان الحسرة في قلبه والغم لما فاته من جزيل الثواب وما أعد له من عظيم العقاب، وخالف في ذلك البستي وضرار بن عمرو فذهبا إلى أنه لا يجوز دخول الملكين على الصفة المذكورة، ولعلهما بنيا ذلك على نفي عذاب القبر فإن هذا من فروعه، ومن نفاه نفا سؤال الملكين المذكورين.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وممن أنكر أمر الملكين وما ورد فيهما الشيخ أبو القاسم البلخي.

قوله: **(وقد ورد الأثر)**.

من عرف أهل الحديث جعل اسم الأثر لما أثر عن غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين ولم يكن مرفوعاً إليه صلى الله عليه وآله وسلم والخبر لما كان مرفوعاً، وأشار المصنف بذلك إلى ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «يقول الله لملك الموت أنطلق إلى وليي فأتني به فإني قد بلوته في السراء والضراء فوجدته حيث أحب ـ إلى أن قال ـ فيبعث الله ملكين أبصارهما كالبرق الخاطف وأصواتهما كالرعد القاصف يطيان في أشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرأفة يقال لهما: منكر ونكير، مع كل واحد منهما مطرقة لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فيأتيانه فيقولان له: من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك؟». قالوا يا رسول الله: ومن يطيق الكلام عند ذلك وأنت تصف من الملكين ما تصف؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْآخِرَةِ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ فيقول المؤمن: كنت أعبد الله..) الخبر. إلى قوله: «فينظر فوقه فإذا باب مفتوح من الجنة فيقولان له هذا منزلك يا ولي الله». قال صلى الله عليه وآله وسلم: «فوالذي نفسي بيده إنه يصل إلى فرحة لا ترتد أبداً». ثم قال: «ويقول الله عز وجل لملك الموت: انطلق إلى عدوي فأتني به فإني قد بسطت له رزقي، وسربلت له نعمتي فلأنتقمن منه». الخبر إلى قوله: «ويبعث الله ملكين على تلك الصفة فيقولان له: ياعدو الله ما كنت تعبد وما دينك ومن نبيك؟

ويشاهدانه[1] على صورة حسنة يستبشر بهما، ويجري مجرى البشارة بالجنة إن كان من أهل الخير فقط، وعلى صورة هائلة فجيعة إن كان من أهل النار، ثم يسالانه عن ربه ودينه ونبيِّه.

فإن كان من أهل الثواب ثبته الله فأجاب بالصواب فأحسنا له الكلام وبشرّاه وأدخلا عليه سروراً عظيماً، وإن كان من أهل العقاب كان بالعكس، فنسأل الله العظيم أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

فإن قيل: إن تسميتهما بمنكر ونكير تسمية ذم وذلك ممنوع في الملائكة.

قلنا: إنما تكون التسمية ذماً بالقصد إلى ذلك، ألا ترى أن العرب قد سمت بالكلب والصخر ونحو ذلك ولم يكن ذماً، والغرض بهذه التسمية ما يرجع إلى فقد المعرفَة بهما وإنكارهما وما يرجع إلى نفور المعذب منهما وكراهة مشاهدتهما، ولما يرجع إلى عظم خلقهما وهائل فعلهما.

فيقول: لا أدري. فيقولان له: يا عدو الله لا دريت ولا تليت، ويضربانه ضربة يتطاير شرراً في قبره»... إلى آخر الخبر، وغير هذا مما روي في معناه، فإذا كان قد ورد الخبر بذلك ولا مانع عنه عملاً وجب قبوله، ولا يقطع به إذ الخبر آحادي فلا يثمر القطع لكن يثمر الظن ويصير مجوزاً راجحاً، وفيه إشكال على النظر من حيث ذكر عظم جسم كل واحد من الملكين على ذلك الوجه المفرط في العظم، وكيف يتصور دخول من تلك صفته في اللحد وإقعاد الميت فيه. وإن قيل: بأنه يوسع ففيه إشكالات أخر، ولكن نؤمن بالله وما جاء به رسوله، ونكل ما أشكل إلى علمه فهو يعلم مالا نعلم، وقدرته الواسعة وحكمته البالغة.

قوله: (**ويشاهدهما على صورة حسنة**).

هذا مقتضى القياس وربما أنه ورد في بعض الأحاديث وإلا فظاهر هذا الخبر الذي نقلناه خلاف ذلك وهو أن الصورة واحدة ولا مانع منه فإنه يمكن ألا يحدث روعة مع المؤمن بعاصم من عند الله، ويكون في علم المكلفين بذلك لطف واعتبار.

قوله: (**إنما تكون التسمية ذماً بالقصد إلى ذلك**). يعني والأعلام لا يقصد بها أصلها ولا تفيد ما تفيده قبل التسمية بها من مدح أو ذم، وقد ورد السمع بذلك ولا مانع منه.

---

(١) ـ في نسخة (أ): ويشاهدانه، وفي نسخة (ب)، وفي المعراج: ويشاهدهما.



فإن قيل: متى يكون هذا السؤال وسائر عذاب القبر؟

قلنا: لم يرد على تعيين وقته دليل وجائز أن يكون في أوقات الدنيا، ولا يلزم عليه أن يسمع ويرى؛ لأن في ستره عن الناس صلاحاً يعلمه الله تعالى، وربما أن الصلاح في ذلك يرجع إلى زوال الإلجاء، فإنا لو شاهدنا شيئاً من عذاب أهل القبور لكنا ملجئين إلى فعل الطاعة وترك المعصية، ويجوز أن يكون في البرزخ بين النفختين.

قوله: (**والغرض بهذه التسمية..**) إلخ.

هذا وجه آخر أدرجه في الأول، وحاصله أنا لو علمنا أن الأعلام تفيد ما تفيده قبل التسمية بها فلا معنى لمنكر ونكير قبل العلمية، إلا أنهما غير معروفين، وليس بذم، وقد أجيب بأن الملكين الداخلين على أهل الجنة يسميان مبشراً وبشيراً.

الفائدة الثالثة: في كيفيته، وهي أنه لا بد أن يحيى الميت إذ لا يصح تعذيب الجماد، ولابد في المعذب أن يكون عاقلاً ليعلم استحقاقه لما أوصل إليه وإلا اعتقد أنه مظلوم، ومع ثبوت عقله فإنه يعلم ضرورة الصانع وتوحيده وعدله، ولا يصح منه حينئذ اعتقاد جهل بأنه مظلوم لأن معارف أهل الآخرة ضرورية، وقد صار في أول أحوال الآخرة وزال التكليف، وقد ذهب قوم إلى أنه يعذب ميتاً وهي جهالة فإن الميت لا يدرك العذاب لزوال حياته، فالقول بأنه يعذب وهو ميت يؤول إلى القول بأنه لا يعذب.

قيل [المهدي عليه السلام]: ولعل هؤلاء يعنون أنه يعذب روحه دون جسده، ولا مانع من ذلك على ما هو الصحيح من القول، فإن الروح أجزاء دقيقة متركبة يصح انفصالها وهي التي لا يكون الحي حياً إلا بها.

قلت: ولعلهم يحتجون على ما ذهبوا إليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الميت: «أنه يسمع خفق النعال»[1]. فظاهره أنه يسمع وهو ميت، لكن ذلك لا يتأتى لهم فإن إدراك غير الحي معلوم بضرورة العقل أنه محال، والخبر متأول إما بأن المراد من كان ميتاً لا في تلك الحال، أو من يظنونه ميتاً.

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/١٥/٤٢٣٧٩) بلفظ: «أن الميت إذا دفن سمع خفق نعالهم».

قيل: وهو الأقرب لقوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾ [المؤمنون:١٠٠] والبرزخ هو الأمر الحائل

وقيل: إن ذلك على سبيل التخييل كأنه يسمع.

الفائدة الرابعة: في وقته.

واعلم أنه لا يجب العلم بتفاصيل عذاب القبر في وقته وكيفيته، ولا البحث عن ذلك، ولا وجد ما يدل عليه، وإنما قامت الأدلة على وقوعه جملة فيعتقد كذلك، ومن ثم ذهب الشيخان والمحققون إلى أنه لا نقطع بوقته هل هو عقيب الموت أو بين النفختين اللتين قدمنا ذكرهما أو قبلهما، وهل هو طويل ممتد، أو قصير منقطع؟ بل توقف في أمره على ما ورد، فإن ورد في شيء من ذلك أخبار ولو آحادية وجب قبولها، وصار مظنوناً.

قلت: هكذا ذكر أصحابنا، وفيه نظر لأن قبول الأخبار الآحادية في الأمور العلمية التي لا يتوقف عليها عمل لا يخلو عن إشكال فليتأمل، وقد ورد في الأحاديث النبوية وكلام أمير المؤمنين عليه السلام ما يدل على أن ذلك عقيب الدفن وهكذا نقل عن قاضي القضاة.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وقد تواتر النقل بمشاهدة النيران في القبور وسماع الصياح والأنين منها، وهو معلوم ضرورة لكن لا نقطع بذلك على أن المعذب والذي يصيح هو ذلك الميت المودع ذلك القبر، بل الأمر محتمل وإن كان الأغلب أنه هو، وكذلك قد شوهد بعض الموتى قبل دفنه ظاهرة فيه آثار العذاب وتغير جسمه، ومما يدل على ذلك ما أثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن القبر يكلم الميت عند وضعه فيه، إما بلسان الحال أو المقال يقول حين يوضع في القبر: «ويحك ألم تعلم أني بيت الفتنة، وبيت الوحدة، وبيت الوحشة، وبيت الظلمة فما غرك بي»[1].

وروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أن العبد الصالح إذا وضع في قبره احتوشته أعماله الصالحة، فتأتي ملائكة العذاب فتقول أعماله الصالحة: إليكم عنه لا سبيل لكم إليه ثم يقال: هنيئاً طبت حياً ومياً، ويفتح له في قبره مد بصره، ويؤتى بقنديل من الجنة فيستضيء بنوره إلى يوم بعثه».

---

(١)- رواه في كنز العمال (ج/١٥/ ٤٢٥٤٦).

....

وفي الأثر أيضاً «أن المستحق للعقاب إذا وضع في قبره أتاه آتٍ قبيح الوجه منتن الريح، فيقول له: أبشر بسخط الله والعذاب الأليم. فيقول له الميت: من أنت؟ فيقول له: أنا عملك الخبيث، والله إن كنت لسريعاً إلى معصية الله، بطيئاً عن طاعته، فجزاك الله شراً، ثم يقيض له أصم أعمى أبكم مع مرزبة من حديد لو اجتمع عليها الثقلان ما استطاعوا نقلها، فيضربه بها ضربة يصير تراباً، ثم يفرش له لوحان من نار ويفتح له باب إلى النار يأتيه من حرها وسمومها إلى أن يبعث»، وورد أيضاً «أنه لا بد لكل ميت من ضغطة القبر يضغط مستحق العقوبة ضغطة يدخل منها جانبه الأيمن في الجانب الأيسر والأيسر في الأيمن»، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال في ابنته زينب[1]: «لقد ضغطها القبر ضغطة سمعها من بين الخافقين غير الجن والإنس».

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والمراد بما يصيب المؤمن من ذلك وقوعه بغير ألم ولا غم.

وقال أبو الهذيل، والنظام، وبشر بن المعتمر، وهو مقتضى كلام السيد في شرح الأصول: إنه بين النفختين، واحتجوا على ذلك بقوله: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾. والبرزخ الأمر الهائل.

ووجه الاحتجاج: قوله بعد ذلك: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون:١٠١]. ففيه إشارة إلى أن النفخة الثانية التي يحيى بها الأموات واقعة عقيب البرزخ لمجيء الفاء في قوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾. والفاء للتعقيب. فدل على أن تلك النفخة عقيب البرزخ، والبرزخ في اللغة: الأمر الهائل العظيم، ولا يستعظم بعد الموت إلا التعذيب أو التنعيم، فيلزم كون ذلك بين النفختين إذ لا قائل باستمراره من وقت الموت إلى يوم القيامة، وإنما المسألة مرة واحدة.

---

(١) ـ زينب بنت الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهي أكبر أخواتها من المهاجرات السيدات، أسلمت وهاجرت قبل إسلام زوجها بست سنين، وتزوجها في حياة أمها ابن خالتها أبو العاص فولدت له أمامة التي تزوجها علي بن أبي طالب عليه السلام بعد فاطمة عليها السلام، توفيت في أول سنة ثمان، انظر طبقات ابن سعد (٨/٣٠ -٣٦).

....

قيل [المهدي عليه السلام]: وهذا واضح اللزوم لو كانت الآية واردة على هذه الكيفية لكنها ليست كذلك بل أخبر سبحانه أن الذي يحضره الموت يتمنى أن يزاد في عمره وينفس في أجله لعله يعمل صالحاً، فأخبر سبحانه أنه لا يجاب إلى ما طلب، وإن بينه وبين مطلوبه برزخاً أي أمراً عظيماً هائلاً يمنع عن ذلك، وهو ذوقه سكرة الموت، ومنعه من العود إلى مثل الحال التي كان عليها قبل الموت إلى يوم يبعثون.

وقال جار الله في تفسير قوله: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ﴾. الضمير للجماعة أي أمامهم حائل بينهم وبين الرجعة إلى يوم البعث، وليس المعنى أنهم يرجعون يوم البعث وإنما هو إقناط كلي لما عُلم أنه لا رجعة يوم البعث إلا إلى الآخرة.

الفائدة الخامسة: في ذكر فائدة عذاب القبر والإخبار به.

فالغرض في ذلك ما يتعجل للمؤمن من الثواب والمسرة، وما يتعجل للعصاة من العذاب، وفائدة العلم بذلك في الدنيا ما يحصل به من الدعاء إلى الطاعة والصرف عن المعصية، وفيما يشاهد من العذاب ونحوه لطف للملائكة فيما كلفوه.

الفائدة السادسة: في شبه المخالفين: ولهم شبه ثلاث:ـ

الأولى: أن الإنسان إذا أحرق صار رماداً ففرقته الريح في كل جهة، أوفرسته السباع، أو اختطفته الطير وتفرقت أجزاؤه كيف يصح تعذيب من هذا حاله؟

والجواب: أن إعادة البنية وتعذيبه بعد ذلك ممكن، وليس يشترط أن تكون البشارة والعذاب في حفرة هي قبر، ولا مانع من أن يجمع الله الأعضاء من بطون السباع ونحوها، أو يجمع الأجزاء الأصلية من كل حي ويحييها ويبشرها، أو يعذبها فكل ذلك مقدور.

قال الإمام يحيى: أو نقول: إنه تعالى يعذب أرواح الذين افترستهم السباع وتفرقت أجزاؤهم إن كانوا من المعذبين، كما أنه يثيب أرواح الشهداء فيجعلها في أجواف طير خضر- وكل ذلك داخل في الإمكان.

....

الشبهة الثانية: قالوا: لو صح عذاب القبر لوجب أن نسمع أنين المعذبين فيه وصياحهم، ولوجب إذا فتح على أحدهم قبره أن يوجد جسده وعظامه محرقة بالنار أو على صفة من صفات العذاب، ومن المعلوم أنها قد فتحت قبور أقوام يستحقون العقوبة فلم يوجد في أجسامهم شيء من ذلك.

والجواب: أنا لسنا نقطع بوقوع العذاب عاجلاً فقد جوزنا كونه بين النفختين على ما ذكره كثير من العلماء، ثم إنه لا مانع أن يعذبوا في أوقات ولا نطلع على ذلك لحكمة يعلمها الله، ولا مانع أيضاً أن يعذبوا حال الاطلاع عليهم ويكون عذابهم بباطن أجسادهم فلا يطلع عليها، ثم إن ذلك قد شوهد في بعض الموتى قبل الدفن وبعده وإن كان نادراً.

الشبهة الثالثة: من السمع تمسكوا بآيتين:ـ

الأولى منهما: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [الدخان:٥٦]. ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ ﴾ [فاطر:٢٢]. فدلت على أنهم ليسوا بأحياء.

والجواب: أما الأولى فإن الله تعالى وصف نعيم أهل الجنة، وأنه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا، فيجب أن يكون معنى الآية لا ينقطع نعيمهم ولا يتنغص عيشهم كما كان في الدنيا.

قال جار الله: فإن قلت: كيف أستثنيت الموتة الأولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي ذوقه؟

قلت: أريد أن يقال: لا يذوقون فيها الموت البتة، فوضع قوله: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ﴾ موضع ذلك لأن الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل، فهو من باب التعليق بالمحال كأنه قيل: إن كانت الموتة يستقيم ذوقها في المستقبل فإنهم يذوقونها.

....

وأما الآية الثانية فالغرض من سياقها تشبيه الكفرة في عدم الإصغاء والقبول للحق بحال الموتى، ونحن نعترف بأن الذين في القبور لا يسمعون حال كونهم موتى، فبطل ما ذكروه.

ويلحق بما تقدم فائدة وهي: أنه قد جرى فيما حكيناه من الآثار ما يقضي بوجود الجنة والنار، وهي مسألة خلاف بين علمائنا رحمهم الله تعالى. ذهب أبو علي وأبو الحسين إلى أنهما مخلوقتان موجودتان. وذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنهما غير مخلوقتين.

قال الإمام يحيى عليه السلام: والمختار هو الأول، والمعتمد فيه ثلاث آيات:ـ

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران:١٣٣]. وقال في النار: ﴿ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة:٢٤]. ولا شك أن الإعداد صريح في ثبوت الشيء وتحققه ووجوده، لأن ما كان معدوماً لا يقال إنه مُعد.

الآية الثانية: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾ [النجم:١٣، ١٤، ١٥]. ليست إلا دار الثواب بإجماع الأمة، فصح أنها في السماء، وأنها موجودة مخلوقة.

الآية الثالثة: ما ينطوي على ذكر قصه آدم وحوى وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها، وهي مكررة في عدة مواضع، وفي ذلك نص صريح على خلقهما، ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لإجماع الأمة قبل أبي هاشم على أن الجنة التي أهبط الله منها آدم هي الجنة التي سيعود إليها يوم الجزاء، وإنكار ذلك يجري مجرى القول بأن الذي عصى ما كان أباً للبشر، وإنما كان رجلاً آخر يسمى آدم، لأن الجنة في عرف المسلمين اسم دار الثواب فصرفها عنها غير جائز، وقد اعترض هذا الاستدلال بأن ما ذكر لا يفيد القطع إذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [الزمر:٧١] إلى قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ﴾ [الزمر:٧٣]. ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف:٤٤]. ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف:٥٠]، ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأَعۡرَافِ﴾ [الأعراف:٥٨]. ونحو

....

ذلك مما يطول تعداده مما ورد بلفظ الماضي المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل، وكذلك ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه رأى في الجنة كذا معناه إذا كان في الآخرة رأى ذلك هكذا قيل. وقد تؤولت الآيات أيضاً على ما سبقت الإشارة إليه وإلى الجواب عنه، وهو أن المراد جنة الدنيا وهي جنة آدم عليه السلام.

قال أبو هاشم: لا يمتنع أن تكون في السماء جناناً شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها آدم، ويكون فيها كثير من الملائكة والأنبياء الآن، قيل: والحق في هذه المسألة ما ذهب إليه أبو القاسم من التجويز لأن أدلة القاطع بخلقها مبنية على أن نحو قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ﴾. مقطوع به.

قال الإمام يحيى وللمنكرين لخلقها شبهتان:ـ

الأولى: أنه لا فائدة في خلقها، وما لا فائدة فيه وجب تركه، فيجب ألا تكونا مخلوقتين.

والجواب: أن في خلقها لطفاً للمكلفين، وترغيباً لهم، فإن علمهم بخلقها وما أعد فيها من نعيم مقيم وعذاب أليم يكونون معه أقرب إلى الطاعة وأدخل فيها وفي الإنكفاف عن المعصية. قال عليه السلام: أو نقول في خلقها مصلحة استأثر الله بعلمها.

الشبهة الثانية: قالوا: قد ثبت أن كل شيء هالك فلو كانت الجنة مخلوقة لوجب أن تكون مما يهلك بالفناء ولا يجوز ذلك فيها لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد:٣٥]. والدائم ما لا يزول ولا يتغير.

قلت: وهذه الحجة متمسك أبي هاشم لأنه لا يمنع من خلقها إلا سمعاً، وغيره ممن ذهب مذهبه منع من ذلك عقلاً وسمعاً، ومتمسكه من جهة العقل ما تقدم.

وأجاب الإمام يحيى بوجهين:ـ

أحدهما: أنا لا نسلم دخول الجنة في الهلاك ولا اندراجها تحت قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨]. وإذا قام الدليل على خلقها ومنع دليل آخر عن هلاكها وجب



....

إخراجها من العموم وتخصيصها منه، وتخصيص العموم جائز.

الوجه الثاني: أن الدائم هو الذي لا يفنى ولا يتغير، ومعلوم أن مأكولات أهل الجنة تفنى وتعدم عند أكلهم لها فإذاً هي غير دائمة، فلا بد من حمل الآية على غير ظاهرها وتأويلها، فنقول: بأن الجنة مما تفنى وتهلك، ونتأول الآية بأن معنى كونها دائمة أن الله تعالى يحدث أمثالها عقيب عدمها، فالدوام بهذا التفسير لا ينافي تغيرها وزوالها.



فصل/وأما الميزان

(فصل: قوله: **(وأما الميزان)**.

شرع المصنف في ذكر شيء من أحوال القيامة وأهوالها وبدأ بذكر الميزان وأهمل ذكر ما قبله، وقد ذكرنا فيما مضى أول أحوال القيامة وأهوالها وهو النفخة الثانية، وقيام الناس من قبورهم فزعين مروَّعين فتلك أول حالة.

والحالة الثانية: المساق إلى أرض المحشر لجميع الخلائق الملائكة والأنس والجن والشياطين والوحوش والطير وسائر الأحياء، فإنهم يساقون إلى أرض المحشر حفاة عراة غرلاً. قال قاضي القضاة: وكونهم عراة هو في حال السوق، والنظر إلى العورة في الآخرة غير محرم، ثم يكسون بعد ذلك في الموقف بكساء أهل الجنة مما وعدوا به، وأهل النار مما وعدوا به، وأرض المحشر أرض بيضاء وقاع صفصف، ليس فيها ربوة عالية ولا وهدة منخفضة، بل صعيد واحد بسيط، لاتفاوت فيه.

وورد أن الناس يحشرون أصنافاً ركباناً ومشاة على أرجلهم، ومشاة على وجوههم، فقيل له صلى الله عليه وآله وسلم: كيف يستطيعون المشي على وجوههم ـ إنكاراً من السائل لما لايعتاد؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «الذي أقدرهم أن يمشوا على أرجلهم يقدرهم أن يمشوا على وجوههم».

ومن أحوال ذلك اليوم وأهواله طوله، وقد قال تعالى: ﴿كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج:٤].

وورد أنه كذلك، وأن المكلفين يقفون فيه خمسين موقفاً، كل موقف ألف سنة، ومن أحواله وأهواله أنه لا شمس فيه ولا قمر ولا نجوم، وأن السماء تنشق وهي غليظة غلظها مسيرة خمسمائة سنة، ثم تسيل كالفضة المذابة ويخالطها حمرة كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ ﴾ [الرحمن:٣٧] أي حمراء كدهن الزيت، والملائكة في حافاتها وعلى أرجائها، والجبال تصير فيه كالعهن المنفوش وهو الصوف، ويشتبك الخلائق بعضهم ببعض، ورد أنهم يحشرون كل صنف كالحلقة يطيف بها الصنف الآخر، ثم كذلك حتى

فقد أثبته الجمهور على الحقيقة للآيات الواردة به.

ولما يروى عنه عليه السلام أنه يكون عند كل كفّة ملكه فإذا رجحت كفّة الخير نادى ألا إن فلاناً قد سعُد سعادة لا شقاوة بعدها أبداً، وإذا رجحت كفّه اليسرى نادى ألا إن فلاناً قد شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبداً.

تكمل جميع أجناس الحيوانات، ثم تبدو الشمس بعد ازدحام الخلائق في المحشر وقد تضاعف حرها وتدنو من رؤوس الخلائق، حتى تصير قاب قوسين، ولا يبقى ظل إلا ظل العرش، ولا يستظل به إلا المقربون المتقون، فيزدحم الخلائق ويشتد عليهم وهج الشمس، وحر الأنفاس، ويفيض عرق كل حي من كل جزء من بدنه ومن تحت كل شعرة من شعره، فمنهم من يبلغ عرقه عقبيه، ومنهم من يبلغ نصف ساقيه، ومنهم من يبلغ خاصرته، ومنهم من يبلغ فاه، وغير ذلك.

وقيل: تقف الخلائق شاخصة أبصارهم، منفطرة قلوبهم لا يتكلمون ولا يكلمون ولا ينظر في أمرهم ثلاثمائة عام، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال بعد وصفه ليوم القيامة وهوله وطوله: «والذي نفسي بيده إنه لخفيف على المؤمن حتى يكون أيسر عليه من تأدية مكتوبة»[1].

قلت: ولا يستبعد ما انطوت عليه هذه الأخبار فهذا كتاب الله المتلو الذي لا ريب فيه يقول الله سبحانه فيه: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [الحج:٢].

ثم نعود إلى تتبع ما يفتقر إلى بيان أو التذييل من كلام المصنف فيما أورده من ذكر بعض أحوال يوم القيامة.

قوله: **(فقد أثبته الجمهور على الحقيقة)**.

أي أثبتوه على حقيقته وظاهره، وأنه ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر يوم القيامة، فتوضع الحسنات في كفة والسيئات في أخرى، فإذا رجحت كفة الحسنات علم أن الموزون

---

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/١١/برقم: ٣٩٠٠٣) بلفظ: «والذي نفسي بيده إنه ليخف عن المؤمن حتى يكون أهون من صلاة مكتوبة يصليها في الدنيا».

وأما وزن الأعمال فليس على الحقيقة؛ لأنها أعراض ومما لا يجوز عليه الإعادة، ويجوز أن يجعل الله في إحدى الكفتين نوراً علامة للطاعة، وفي الأخرى ظلمة علامة للمعصية، ثم يرجح أحدهما. ويجوز أن تكون الأعمال مكتوبة في صحائف توضع صحائف الطاعة في كفّه وصحائف المعصية في كفّه، وفائدة ذلك تعجيل المسرة أو الغم

عمله من أهل الخير، وإن رجحت كفة السيئات علم أنه من أهل الشر، وإن تساويا عند من يجيز استواء الثواب والعقاب علم أنه ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء.

قيل: وهو ميزان. وقيل: بل موازين متعددة، وهو ظاهر الآية الكريمة.

قوله: (**فليس على الحقيقة**). قد حمله بعضهم على حقيقته وهو باطل لما ذكره.

وقوله: (**ومما لا تجوز عليه الإعادة**). هو لما تقدم من أن مقدورات القدر لا يصح إعادتها من القادر عليها لما ذكر هناك، ولا يصح إعادتها من القادر للذات لتأديته إلى مقدور بين قادرين.

قوله: (**ويجوز أن يجعل الله في إحدى الكفتين نوراً علامة للطاعة، وفي الأخرى ظلمة علامة للمعصية**).

قال أبو هاشم: فإن قيل: النور والظلمة أجزاء خفيفة لا ثقل فيها فكيف يصح وزنها؟

أجيب: بأنه يجوز أن يخلق الله فيها ثقلاً بقدر ما جعلت علامة له من الثواب والعقاب.

وقد قال بعضهم: يوضع الشخص في كفة وعمله في كفة، وهو غير متصور ولا مقابلة بينه وبين عمله إنما المقابلة بين العملين.

قوله: (**ويجوز أن تكون الأعمال مكتوبة في صحائف**)... إلى آخره.

هذا الوجه أرجح وأظهر، وقد ورد من الأخبار ما يقضي به، فإنه روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «يؤتى يوم القيامة لابن آدم بسبعين سجلاً كل سجل منها مد البصر مكتوب فيها ذنوبه، ثم يؤتى بقرطاس يوازي قدر الأنملة فيها شهادة ألا إله إلا الله فترجح بتلك السبعين».

قيل: وهو محمول على أن تلك الذنوب صغائر أو انضمت التوبة عنها إلى الشهادة.

قوله: (**وفائدة ذلك تعجيل المسرة..**) إلخ.

فيكون ذلك جارياً مجرى الثواب أو العقاب، ويكون في العلم به لطفاً للمكلفين في الدنيا. وقد ذهب بعض الشيوخ إلى أن المراد بالميزان في الآخرة العدل، وهو خلاف الظاهر، ولا /٣٧٠/ موجب للعدول عن الظاهر، ولو كان كما ذكره لما كان لذلك الثقل معنى.

هو كلام جيد لا غبار عليه، وهو إشارة إلى رد حجة المنكرين للميزان الحقيقي فإنهم احتجوا بأنه لا فائدة فيه.

قوله: (**ويكون في العلم به لطفاً للمكلفين**).

هكذا في المتن فيه خلل من جهة العربية ولعله من سهو القلم، وتحقيق اللطفية أن المكلف إذا علم ذلك عرف الاهتمام بحاله، وأنه غير مغفول عن محاسبته بنصب الميزان الذي هو الغاية القصوى في تحقيق الحساب والزيادة والنقصان فيكون أقرب إلى التحفظ فيما كلفه خوفاً من هتك الأستار والفضيحة على أعين الأشهاد.

قوله: (**وقد ذهب بعض الشيوخ إلى أن المراد بالميزان في الآخرة العدل**).

أرادوا العدل في تحقيق الحساب السوي، وأن الجزاء على حسب العمل، وأنه لا يغفل عن صغيرة الأعمال وكبيرها من غير أن يظلم العباد مثقال ذرة، وهذا القول منسوب إلى مجاهد التابعي الكبير والطربيشي والضحاك، وهو قول المطرفيه، وقد عزي إلى الهادي عليه السلام.

قوله: (**ولا موجب للعدول عن الظاهر**).

يعني: لكون ذلك ممكناً ولا مانع عنه من جهة القدرة ولا من جهة الحكمة.

قوله: (**لما كان لذكر الثقل معنى**).

أما لو كان للعدول عن الظاهر موجب فذكر الثقل لا يمنع من ذلك، ويكون من قبيل ترشيح الإستعارة وهو من أنواع البلاغة.

فائدة: ورد أن صاحب الميزان يوم القيامة والقائم عليه هو جبريل عليه السلام.

فصل/ وأما الحساب ونشر الصحف وإنطاق الجوارح، فمما لا يمكن إنكاره

وفائدة جميع ذلك ما يرجع إلى اللطف في العلم به، وصورة الحساب أن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً بما لهم من الحسنات والسيئات، ولهذا صح منه تعالى بسرعة، وليس على حد المحاسبة في الشاهد.

وأما إنطاق الجوارح فهو بأن يخلق الله تعالى فيها الكلام كما يفعله في الحصى والشجر ،

(**فصل**: قوله: (**وأما الحساب ونشر الصحف وإنطاق الجوارح فمما لا يمكن إنكاره**).

يعني: لما ورد من القرآن فيها كقوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الإنشقاق:٨]. وقوله: ﴿ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾ [التكوير:١٠]. وقوله: ﴿ شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَـٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [فصلت:٢٠]. وغير ذلك من الآيات القرآنية والأخبار النبوية الواسعة.

قوله: (**وصورة الحساب**)... إلى آخره. قال السيد صاحب شرح الأصول: غير أن محاسبة الله أيّانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين الشريكين أو المتعاملين، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وفيه بعد، لأن الحساب لم يوضع لمثل ذلك لغة ولا شرعاً، وقد جوز أن تكون المحاسبة بكلام يخلقه الله سبحانه فيه بيان ماله وما عليه، وأن يعهد الله تعالى إلى بعض الملائكة أن يحاسب المكلف على كل تقدير، فأقرب الأحوال في كيفيتها أن يعرف بحسناته وسيئاته ويحصي ذلك عليه، ويعرف بمقدار ثواب الحسنات ومقدار عقاب السيئات، وسقوط ما يسقط من الأكثر في مقابلة الأقل، وبقاء ما يزيد على ذلك.

قوله: (**وليس على حد المحاسبة في الشاهد**). يعني: كما يجري بين الشريكين والمتعاملين فإن ذلك يكون بعقد الأصابع وما يجري مجراه ولو كان كذلك لم تتأتَ محاسبة هذه الخلائق الواسعة بسرعة، ولا يمكن إلا بمده مديدة وزمان طويل.

قوله: (**وأما إنطاق الجوارح**)... إلى آخره.

اختصر المصنف الكلام في ذلك وللعلماء في حقيقته وكيفيته اختلاف وخبط، وأما إنكاره

أو بأن يبنيها بنية يصح منها الكلام ولا يقف على اختياره.

بالكلية فلا قائل به فالقرآن مصرح به في عدة آيات، كقوله تعالى: ﴿ شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم ﴾. وقوله تعالى: ﴿ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم ﴾ [يس:٦٥]. وقال تعالى: ﴿ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم ﴾ [النور:٢٤].

قيل: المراد أن الأسماع تشهد بما سمعت، والأبصار بما أبصرت، والجلود بما لامست من الحرام، وما أشبه ذلك مما يفضي إليها من المحرمات.

وقيل: المراد بالجلود الجوارح.

وقيل: هي كناية عن الفروج.

قوله: (**فهو بأن يخلق الله فيها الكلام**). هذا هو الوجه المعتمد عليه عند أهل التحقيق، وهو أقرب الوجوه وأجلاها عن الإشكال والاستبعاد، ويكون المتكلم وفاعل الكلام هو الله سبحانه، ونسبة الكلام والشهادة إلى الجوارح حينئذ من قبيل المجاز الإسنادي.

قال جار الله: فإن قلت: كيف تشهد عليهم أعضاؤهم وكيف تنطق؟

قلت: الله عز وجل ينطقها كما أنطق الشجرة بأن يخلق فيها كلاماً.

قوله: (**أو بأن يبنيها بنية يصح منها الكلام ولا يقف على اختياره**).

أي يصح منها الكلام لأجل تلك البنية، وظاهره أنه أراد بنيتها بنية كبنية اللسان واللهوات التي تصلح آلة للكلام وهذا لا يستقيم على ظاهره، لأن المتكلم إن كان صاحبها فهو يتكلم من لسانه ولا حاجة إلى ذلك، ويكون حينئذ شاهداً لا مشهوداً عليه فلا يصح ذلك وقد منع عنه بقوله: (ولا يقف على اختياره) وإن كان المحدث للكلام الله سبحانه فذلك مما لا يقف على تلك البنية، لأن الله سبحانه يصح منه إيجاد الكلام في كل محل كما يوجده في الحصى والشجر، وإنما يتوقف على تلك البنية كلام القادر بقدرة فالأولى أن يكون المقصود من هذا الوجه، وحاصله أن يجعل كل عضو من الأعضاء حياً بانفراده، متكلماً له آلة الكلام المبنية تلك البنية المخصوصة، وهكذا ذكر السيد في شرح الأصول وصرح به، وضعف الشيخ أبو



....

هاشم هذا الوجه بأنه يلزم منه خروج الجوارح من أن تكون جوارحهم إذ قد صار كل عضو منها حياً قادراً على انفراده إلا أن يراد أنها كانت جوارحهم وفيه خروج إلى المجاز، ورجح الوجه الأول، وقد نسب إلى الشيخ أبي هاشم وجه آخر ونسب أيضاً إلى الفقيه حميد وهو أن المراد أن يجعل تعالى في كل عضو آلة ويقع الكلام بها، ويضاف الكلام إلى الجارحة لحلول الكلام فيها كما يضاف إلى اللسان، وإن كان المتكلم في الحقيقة هو الجملة.

قلت: ولا يبعد أن يكون هذا الوجه هو مراد المصنف لكن فيه ما ذكرناه من الإشكال ويمنع من أن يكون مراداً له.

قوله: (**ولا يقف الكلام على اختياره**). فإن هذا الوجه مبني على أنه هو المتكلم.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وكل هذه الوجوه ممكنة لا يستبعد شيء منها كما استبعده أبو هاشم في ذلك الوجه، وذكر الإمام المهدي وجهاً رابعاً، وهو أن يكون المراد أن الجوارح تتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال، على معنى أن الحال يقتضي أن لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت فهو كقوله تعالى: ﴿ قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت:١١]. والوجهان الأولان أرجح وأصح لأن فيهما إبقاء للفظ التكلم والنطق على حقيقته وإنما التجوز فيهما من جهة النسبة، وفي هذا الوجه حمل اللفظ على مجازه وهو أبعد من المجاز العقلي فلا يعدل إلى ذلك مع عدم الموجب، ولأنه لا معنى مع هذا الوجه لما حكاه الله من عتاب المعاتبين لجوارحهم إذا لم يكن منها نطق، ولا يكون لذلك وجه يسوغه ولا قاعدة يبنى عليها.

وقال الشيخ أبو القاسم: لا يصح أن يكون ذلك الكلام إلا من فعل الله قطع بالوجه الأول وهو الراجح كما تقدم.

تنبيه:

ذكر المصنف صورة الحساب وصورة إنطاق الجوارح ولم يتعرض لصورة نشر الصحف،

....

فأما الدليل عليه فهو ظاهر وقد اكتفى المصنف بظهور أدلة تلك الأمور كلها عن ذكرها، وقد تكرر في القرآن ذكر إيتاء الكتاب باليمين وبالشمال، ووراء الظهر وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية:٢٩]. وقال تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء:١٤]. وصورة ذلك أن المرضي عنه يناول كتابه بيمينه وذلك عنوان الرضاء والثواب، والمغضوب عليه يناول كتابه بشماله وذلك عنوان الغضب والعقاب، نعوذ بالله منهما، وفي بعض الآثار أن الذي يناول بيساره يكون ذلك من وراء ظهره بأن يثني يساره إلى ظهره لما في ذلك من تعنيفه.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وذكر بعض المفسرين أن يد العاصي تدخل في صدره حتى تخرج من ظهره ويناول كتابه كذلك، ثم إنه لا فائدة لنشر الصحف إلا الدراية بما تضمنته، ويدل على أن صاحب الكتاب يقرأ ما فيه، قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: وقراءته لذلك إن كان غير أمي على ظاهره، وإن كان أمياً فبأن يلهمه الله تعالى ما في الكتاب فيستطيع قراءته، وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «يقول الله للعبد اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً فيخرس لسانه، فيقول تعالى للعبد: اقرأ كتابك فتأخذه الرعدة. فيقول: يارب عذاب جهنم أحب إليَّ من قراءة كتابي. فيقول الله تعالى: اذهب إلى الجنة فقد غفرت لك».

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ويحمل على أنه استمر على المعاصي حتى حضره الموت فتاب.

وعن الحسن البصري: (ليس ممن يموت إلا ودخل معه ملك في قبره ومعه صحيفة ودواة ويناوله صاحب القبر، ويقول: أكتب كل عمل عملته من خير أوشر فيكتب، ثم يطوى الكتاب، فيضعه عند رأسه فإذا جاء يوم القيامة وخرج من قبره جاء ذلك الملك فيدفع إليه ذلك الكتاب ويقول: أتعرف هذا الكتاب؟ فيقول: نعم. فيقول: اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً).



فصل/وأما الصراط: فهو الطريق

قيل: وهو طريقان في الآخرة طريق إلى الجنة وطريق إلى النار، وعلى هذا يحمل قوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة:٧]. في أحد وجوهه.

(**فصل**: قوله: (**وأما الصراط فهو الطريق**).

يعني: لغة وهو بالصاد والسين والزاي يقال: (صراط) و(سراط) و(زراط)، وشاهده قول الهذلي:ـ

أكر على الحروريين مهري وأحملهم على وضح الصراط

هكذا في الصحاح.

وقال جار الله: الصراط الجادة من سرط الشيء إذا ابتلعه لأنه يسترط السابلة إذا سلكوه كما سمي لقماً لأنه يلتقمهم، والصراط من قلب السين صاداً لأجل الطاء كقولك: (مصطر) في (مستطر)، وقد يشم الصاد صوت الزاي وقرىء بهن جميعاً، وفصحاهن إخلاص الصاد وهي لغة قريش، ويجمع على صُرط ككتب، ويذكَّر ويؤنث كالطريق والسبيل، والكلام فيه يقع في أربع فوائد:ـ

الفائدة الأولى: هل للمكلفين صراط أو صراطان؟ الذي عليه جمهور المتكلمين أنه صراط واحد.

وقال بعضهم: بل صراطان وإليه أشار المصنف بقوله: (**قيل: وهو طريقان..**).. إلى آخره. هذا قول محمود بن الملاحمي.

قوله: (**في أحد وجوهه**).

يعني: وجوه تفسيره لأن منهم من فسره بأن المراد طريق الحق وهو ملة الإسلام، ذكره جار الله في (الكشاف).

الفائدة الثانية: هل هي طريق تجتاز أو غير ذلك؟ جمهور العلماء أنه طريق تجتاز في الآخرة،

....

وذكر قاضي القضاة عن كثير من المعتزلة أنه ليس بطريق يجتاز لكنه عبارة عن الأدلة الدالة على ما كلفناه في الدنيا من فعل أو ترك، وهي التي من تمسك بها نجى، ومن تنكب عنها هوى.

وقال السيد في شرح الأصول: يحكى ذلك عن عباد بن سليمان، وهو قول ضرار من المجبرة.

قيل [المهدي عليه السلام]: وللهادي عليه السلام كلام في تفسير قوله: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة:٦]. يقضي بمثل قول ضرار، والمسألة غير قطعية فلا يخطأ المخالف.

ودليل القول الأول: وهو المختار أنه ظاهر القرآن فإن الصراط هو الطريق الحقيقي، ويؤيده الخبر المشهور الوارد فيه من مسند أبي هريرة، وفي آخره و«لجهنم جسر وهو الصراط أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف، عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح، ومنهم من أخذته الكلاليب والحسك، والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه»، وورد أيضاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أن بجانبي الصراط ملائكة بأيديهم خطاطيف من حديد يجذبون بها العصاة فيوقعونهم في النار». وورد أيضاً أن شعار الملائكة والرسل والمؤمنين: «اللهم سلم اللهم سلم».

ثم من المؤمنين المجاوزين للصراط من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح، ومنهم من يمر كالفرس، ومنهم من يسعى سعياً، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يحبو حبواً، ومنهم من يزحف زحفاً، فإذا خلص المؤمن وجاز الصراط وقد رأى تهافت الناس إلى النار وجذب الملائكة للعصاة إليها، قال: الحمد الله الذي نجاني من النار بعد إذ رأيتها.

الفائدة الثالثة في صفته: الذي عليه جمهور المتكلمين أنه طريق متسعة لأهل الجنة وتضيق على أهل النار مع إمكان المشي فيها، وينكرون ما ورد في الخبر المذكور من دقته وحدته ويقولون: إنما هو من كلام الحشوية، وقد حكى السيد صاحب شرح الأصول عن الحشوية



وقيل: هو جسر على جهنم يتفسح لأهل الجنة فيمرون عليها بسهولة، ويتضيَّق على أهل النار ويصطرون عليه حتى إذا بلغ أحدهم إلى سمت مكانه من جهنم سقط، نسأل الله السلامة.

أنه أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف، فإن المكلفين يكلفون اجتيازه، فمن اجتازه فمن أهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار.

قيل[الإمام يحيى عليه السلام]: وبه قال بعض المتكلمين، وأجاز ذلك الإمامان المنصور بالله والمؤيد بالله يحيى بن حمزة، وفي كلام للإمام يحيى القطع بذلك، وأبطل السيد صاحب الشرح هذا القول: بأن تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه ما هذا سبيله في الحدة والدقة، وأيضاً فالصراط الطريق وما ذكروه ليس من الطريق بسبيل، واعترض الوجه الأول بأن مجيز ذلك يقول: لا يلحق المؤمن باجتيازه ألم ولا غم بل يقدره الله على المشي فيه بتيسير كما في إقدار الأنبياء وأهل الكرامات على المشي في الهواء وعلى الماء، وأما أهل النار فمستحقون لما نالهم بذلك من ألم أوغم.

قال الإمام يحيى بعد ذكر الميزان والصراط: واعلم أن هذه الأمور ممكنة وظاهر الكتاب والسنة عليها فوجب الاعتراف بها، ولا يقال العقل يحيل وزن الأعمال ويحيل المرور على الصراط وهو أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف، لأنا نقول: لم لا يجوز أن نقول الموزون هو الصحف ويستدل بتفاوتها على تفاوت الأعمال؟ وأما المرور على الصراط فلما لم يستحل الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط، ومن نظر إلى كمال القدرة فلا يليق به استبعاد هذه الأمور.

الفائدة الرابعة في موضعه: ذكر السيد صاحب الشرح وغيره من المتكلمين أنه طريق بين الجنة والنار، وذكر قاضي القضاة أنه طريق على باب النار، فمن كان من أهل الجنة مرّ على باب النار إلى الجنة، ومن كان من أهل النار عدل به إلى النار وأدخل من بابها، وحمل على هذا قوله: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾. فجعل الورود المرور على بابها.

قوله: (**وقيل: هو جسر على جهنم**).

وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم:٧١] إن كان الضمير عائداً إلى النار فيكون ورود المؤمنين النار بهذا المعنى صحيحاً من دون فزع، ولا ألم، بل ربما يزداد سرورهم لتيقنهم السلامة منه، ويكون في العلم بذلك لطف للمكلفين في الدنيا.

هذا قول طائفة من المتكلمين وقال به الإمام يحيى بن حمزة، وهو مروي عن ابن مسعود والحسن وقتادة، (والجسر) بفتح الجيم وكسرها واحد الجسور التي يعبر عليها.

قوله: (**إن كان الضمير عائداً إلى النار**).

ظاهره أن فيه وجهاً آخراً به يعود إلى غيرها، ولم أقف على ذلك في شيء من التفاسير.

قال جار الله: إن أريد بقوله: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾. جنس الناس فمعنى الورود دخولهم فيها وهي خامدة فيعبرها المؤمنون وتنهار بغيرهم.

وعن جابر أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك؟ فقال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض: أليس وعدنا ربنا أن نرد النار؟ فيقال لهم قد وردتموها وهي خامدة».

وعنه رضي الله عنه أنه سئل عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم عليه السلام حتى أن للنار ضجيجاً من بردها».

وعن ابن مسعود، والحسن، وقتادة: هو الجواز على الصراط لأن الصراط ممدود عليها.

وعن ابن عباس قد يرد الشيءُ الشيءَ ولا يدخله كقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ ﴾ [القصص:٢٣]. ووردت القافلة البلد وإن لم تدخله ولكن قريب منه.

وعن مجاهد: ورود المؤمن النار هو مس الحمى جسده في الدنيا لقوله عليه السلام: «الحمى من فيح جهنم»[1]. ويجوز أن يكون المراد جثوهم حولها، وإن أريد الكفار خاصة فالمعنى بيِّنٌ.

ويلحق بما تقدم ثلاث فوائد:-

الأولى: اعلم أن من أحوال القيامة لا من أهوالها الحوض، وهو من نعيم الآخرة، وهو المراد

---

(١)- هو في كنز العمال (ج/١٠/رقم/٢٨٢٣٠).

....

بقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر:١]. في أحد تفسيراته ففي مسلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أتدرون ما الكوثر؟ هو نهر وعدني ربي عليه خير كثير، وهو حوضي ترد عليه أمتي، آنيته عدد نجوم السماء»، وورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، وأطيب ريحاً من المسك، أول الناس وروداً عليه فقراء المهاجرين، من شرب منه لا يظمأ أبداً».

الفائدة الثانية: هل يلحق من يستحق الثواب منذ مات إلى أن يدخل الجنة شيء من الآلام والغموم لأهوال القبر والبعث والقيامة أولا، الذي عليه الجمهور أنه لا يلحقه شيء من ذلك فلا يتألم ولا يغتم.

قالوا: لأن الألم والغم لا يحسنان إلا لنفع واعتبار، أو لاستحقاق، والمؤمن لا يستحق ذلك، والدار ليست بدار تكليف، وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقاباً من الملائكة والأنبياء والأطفال والبهائم والصالحين من الجن، ولا يقال: هذا الدليل إنما يمنع من أن ينالهم غم من الله تعالى، ولا يمنع من أن يغتموا من قبل أنفسهم لظنون فاسدة، وأوهام كاذبة تتفق لهم لشدة ما يشاهدونه وعظمه، لأنه يجاب عن ذلك بأن العلوم كلها ضرورية في ذلك اليوم فلابد أن يعلم المؤمنون صدق ما وعدوا به والأمن من العذاب واستحقاق نعيم الأبد علماً ضرورياً، والعلوم لا تصاحبها الظنون والأوهام، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء:١٠٣]. وذهب الشيخ أبو القاسم إلى تجويز الغم على المؤمنين وهو قول ابن الإخشيد لظواهر أحاديث وردت تقضي بذلك من ذلك «أن النار تصيح صيحة شديدة يوم القيامة، فلا يبقى ملك ولا نبي إلا جثى على ركبتيه من صيحتها».

قال: والآية لا تمنع من ذلك لأنه إنما منع فيها أن يحزنهم الأكبر من الفزع.

ويجاب: بأن غيرها من الآيات غير مقيد بذلك كقوله تعالى: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ [النمل:٨٩].

الفائدة الثالثة: ذهب الجمهور إلى أنه لا تكليف في الآخرة وبعد الموت.

....

وقال الشيخ أبو القاسم: إن أهل الآخرة مكلفون في الجنة والنار.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ولا خلاف أن شكر نعمة الله واجب على أهل الآخرة، وأنه يقبح منهم القبائح العقلية إلا أنهم غير مكلفين بذلك لما هم عليه من الإلجاء ولعدم المشقة.

قلت: هذا كلام ركيك، وكيف يحكى الإجماع على أن شكر النعم واجب عليهم ثم ينفي التكليف؟ وهل التكليف إلا وجوب الواجب ونحوه؟ والظاهر من قول الجمهور أنه لا واجب عليهم لما ذكره[1] من الإلجاء وارتفاع المشقة.

(١) ـ في (ب) ذكر.



فصول في بيان أن الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه

وينبغي أن نتكلم في مقدمتين لا بد من ذكرهما:

أحدهما: في بيان معنى الصغيرة والكبيرة.

والثانية: في بيان معنى أن في اللغة ألفاظ للعموم.

(فصول في أن الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه)

هي ثلاثة فصول:ـ أولها: في أن وعيد الكفار مقطوع به.

وثانيها: في أن وعيد الفساق مقطوع به.

وثالثها: في شبه المخالفين في ذلك.

فلفظ العصاة قصد به الكفار والفساق، ولا يدخل فيه أهل الصغائر وإن كانوا عصاة، وإن كان يفعل بهم ما يستحقونه من إسقاط بعض ثوابهم حسبما يقابل عقابها.

قوله: (**وينبغي أن نتكلم في مقدمتين**).

أما المقدمة الثانية فلا كلام في توجه تقديمها لانبناء الفصول هذه عليها، إذ أدلتنا فيها وأدلة المخالفين من قبيل العمومات، وأما المقدمة الأولى فالاحتياج إليها هنا وذكرها مقدمة لهذه الفصول غير واضح الوجه، وكان ذكرها في فصول الإحباط والتكفير أليق كما ذكره صاحب شرح الأصول بعد أن أتى بالكلام على الصغيرة والكبيرة عقيب الإحباط والتكفير، قال: لأنا إذا قلنا: إنما يستحق المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفراً في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة، ولعل المصنف لمح إلى أن الفاسق هو فاعل الكبيرة لا الصغيرة، وأعظم مسائل هذه الفصول ذكر إيصال عقاب الفاسق إليه، وأنه غير معفو عنه فأراد أن يقدم ذكر الكبيرة والصغيرة ليتميز الفاسق عن غيره من العصاة، ولأنه لابد [من][1] أن يذكر في أثناء الكلام في هذه

---

(١) ـ سقط في (ب).

أما المقدمة الأولى فالكبيرة: هي ما يستحق عليها صاحبها من العقاب في كل وقت أكثر مما يستحق من الثواب في كل وقت.

قلنا: صاحبها ولم نقل فاعلها؛ لأن الكبيرة قد تكون من باب التروك.

وقلنا في كل وقت؛ لأنه ربما يفعل طاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب في كل وقت، ثم إذا لبث عشرة أوقات صار له مائة جزء من الثواب، فلو فعل معصية يستحق عليها أحد عشر جزءاً من العقاب في كل وقت لكانت كبيرة بالنظر إلى عشرة الثواب التي يستحقها في كل وقت ولا عبره بما اجتمع له في الأوقات الماضية؛ لأنه لا يستحقه في كل وقت.

الفصول أن التائب وصاحب الصغيرة مستثنيان من تلك العمومات فاتضح الوجه، وقد اشتملت هذه المقدمة على فوائد:ـ

الأولى: **في ذكر حقيقتهما**، وهي كما ذكر المصنف وهي [حقيقة][1] جيدة سليمة عن الاعتراض مبنية على ما بنى عليه المتأخرون من المتكلمين من عدم اثبات الكبيرة والصغيرة المقدورتين، فأما المتقدمون فيجعلون كلاً منهما قسمين، محققة وهي ما كانت على ما ذكر، ومقدرة فالكبيرة المقدرة ما صدرت ممن له ثواب عظيم كثير فزاد على عقابها وصار عقابها مكفراً في جنبه، ولو قدر أنها صدرت ممن لا يستحق مثل ذلك الثواب كان عقابها أكثر فهي كبيرة مقدرة وصغيرة محققة، والصغيرة المقدرة نحو ما يرد من الفساق مما هو صغير في حق غيرهم فإنها حال صدورها منهم ليست بصغيرة محققة إذ لا ثواب لفاعلها يزيد على عقابها لكنها صغيرة مقدرة، لأن فاعلها لو لم يكن فاسقاً وصاحب كبيرة لكان له من الثواب ما يزيد على عقابها فهي في حقه صغيرة مقدرة وكبيرة محققة، وعلى قاعدة المتقدمين يزاد في الحد[2] تحقيقاً أو تقديراً كما فعل السيد صاحب شرح الأصول.

قوله: (**ولا عبرة بما اجتمع له في الأوقات الماضية**).

يعني: فلا يقال: إن ثواب تلك الطاعة أكثر اعتباراً به لأن العبرة بأصل ما يستحق في كل

---

(١)ـ سقط في (ب).

(٢)ـ في (ب): الحدين.



والصغيرة: هي ما يستحق صاحبها من الثواب في كل وقت أكثر من عقابها في كل وقت، والاحتراز ما تقدم. وقد ورد السمع بأن في المعاصي صغائر وكبائر، قال تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾ [الكهف:٤٩]، **وقال تعالى:** ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النجم:٣٢]، **وقال تعالى:** ﴿وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ﴾ [الحجرات:٧]، **فجعل العصيان قسماً ثالثاً وليس إلا /٣٧١/ الصغائر.**

وقت، ولهذا قال بعضهم في تحقيقها: الكبيرة المعصية التي يزيد عقاب صاحبها المستحق على أصل اقترافها على ثواب صاحبها المستحق على أصل طاعته، والصغيرة المعصية التي عقابها الأصلي أقل من ثواب صاحبها الأصلي.

الفائدة الثانية: أن في المعاصي كبائر وصغائر، وإليها أشار المصنف بقوله: (**وقد ورد السمع بأن في المعاصي صغائر وكبائر**). وقد ذهبت المعتزلة إلى أن جميع ذنوب الأنبياء وكل معصوم صغائر، وأن جميع ذنوب الفساق كبائر، إذ لا ثواب لهم يزيد على عقابها نظراً إلى أن المعتبر التحقيق لا التقدير، وأما سائر المكلفين فما علمناه كبيرة من معاصيهم فلا كلام فيه، وسائر معاصيهم يجوز أنها كبائر وأنها صغائر لأن ذلك بحسب قلة الثواب وكثرته ولا يعلم ذلك، فالمعاصي عندهم منقسمة إلى صغير وكبير وهو قول جمهور الزيدية، ولا فرق في ذلك بين العمد والخطأ، واختلفوا هل يعلم عقلاً أن فيها صغائر أو لا يعلم إلا بالسمع.

فقال أبو هاشم: يعلم عقلاً أن في الذنوب الصادرة من سائر المكلفين ما هو صغير بمعنى أنا نقطع بأن في ذنوبهم ما ينقص عقابه عن ثواب بعض الطاعات، بحيث لو جمع المكلف بين تلك الطاعات وبينه لكان صغيراً ساقطاً في جنبها.

وقال أبو علي والقاضي: لا يقطع بذلك من جهة العقل وإنما يجوز فقط، إذ ما من ذنب يشار إليه إلا ويحتمل كونه كبيراً.

قال أبو علي: فإن أقل قليل من الطاعات لا يستحق عليه إلا جزءاً واحداً من الثواب، وأقل قليل من المعاصي يستحق عليه جزاءن لأن موقع الطاعة في حق الله المنعم بأصول النعم وفروعها ليس كموقع معصيته والجرأة عليه والتوصل بنعمته إلى عصيانه، واتفقوا على أنا

....

نقطع سمعاً بأن فيها صغائر كقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾. ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر:٥٣]، ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء:٣١]. ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾. وظاهر العطف المغايرة، فهي قسم ثالث كما ذكره المصنف وليس إلا الصغائر، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾.

والمراد بـ(اللمم) ما قل وصغر من المعاصي، والاستثناء على هذا منقطع، وهذا التفسير مروي عن ابن مسعود وأبي هريرة والشعبي وغيرهم، ومنهم من ذكر أن اللمم النظرة والقبلة وما كان دون الزنى، ومنهم من قال: هو الخطرة بالبال يريد إذا همَّ بمعصيته ولم يعزم عليها.

وقيل: (اللمم) أن يفعل كبيرة ثم يتوب عنها بسرعة ولا يعود، وهو قول الحسن والسدي[1] والزجاج والاستثناء متصل على هذا.

وذهبت الخوارج إلى أن كل معصية كبيرة. ومنهم من قال بذلك إلا في معاصي الأنبياء وهو باطل بما تقدم.

وذهبت البغدادية إلى أن كل عمد من المعاصي كبيرة، وهو المروي عن الناصر عليه السلام فمذهب هؤلاء أنه لا صغير إلا ما صدر عن سهو أونسيان.

وقال الشيخ أبو علي: بل لا تكون الصغيرة إلا ما صدر بتأويل أو ترك استدلال لا ما أقدم عليه مع العلم بقبحه فإنه كبير، ويبطله أنه لم يفرق الدليل الدال على أن في المعاصي ما هو صغير بين العمد وغيره، ولا مانع يمنع من كون العمد صغيرة ولأنه قد ثبت أن الصغيرة

---

(١) ـ السدي، هو: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، أبو محمد، قال في جامع الأصول: سمي بالسدي ؛ لأنه كان يقعد في سدة الجامع، واشتهر بهذا اللقب عند أئمتنا عليهم السلام، وهو مولى قريش، الكوفي، ذكره في الطبقات، وذكر تعديل المحدثين له، وجرح بعضهم له بسبب التشيع، وهو أحد الذين أخذوا عن الإمام زيد بن علي عليه السلام، توفي سنة سبع وعشرين ومائة، وهو السدي الكبير، وأينما ورد مطلق في كتب أئمتنا فهو المراد، أما السدي الصغير فهو: محمد بن مروان، وكلاهما من الشيعة.



وقد اختلف الشيوخ في هل من حق الصغيرة أن يكون محقّقة بأن يكون لفاعلها ثواباً يكفر عقابها، أو يجوز أن يوصف بذلك تقديراً بمعنى أنه لو كان له ثواب لكفر عقابها، فقال بالأول بعضهم، وقال بالثاني آخرون، وهو خلاف في عبارة وفائدته هل للكافر صغائر أم لا،

واقعة من الأنبياء فإن كانت عن تعمد فهو الذي نقول، وإن كانت عن سهو ونسيان فليست بذنب أصلاً لأنهما مرفوعان، وإن كان لترك الاستدلال كما يقوله أبو علي.

قلنا: فهل ترك الاستدلال متعمداً وكان معصية فذلك ما نقول، أو سهواً، أو لترك الاستدلال، ويعود الكلام فيه كما تقدم فيتسلسل.

تنبيه:

السهو والنسيان مترادفان، وقيل: السهو أعم، والنسيان مخصوص بما تقدمه علم، والخطأ ما صدر من غير قصد، وقد ذهب الجمهور إلى أنها معفوة من كل مكلف.

وقال النظام: يعفى ذلك إلا عن الأنبياء فإنهم لعظم شأنهم أمروا بالتحفظ والتحرز من السهو دون غيرهم، ورد بأنه يستلزم تكليف ما لا يطاق لأن السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضرورية والتحرز من فعل الله غير ممكن، واعترض بأنه قد يكون سببه من فعل العبد كشرب المسكر فيمكنه الاحتراز.

وأجيب: بأنه إذا فعل السبب عوقب على فعله لا على ما فعله حال السهو.

الفائدة الثالثة: هل من الصغيرة ما هو مقدر وكذلك الكبيرة، أوليسا إلا قسماً واحداً؟ وهو المحقق وإليه أشار المصنف بقوله: (**وقد اختلف الشيوخ..**) إلى آخره. ذهب المتقدمون إلى أن كل واحد منهما قسمان محققة ومقدرة، وذهب المتأخرون إلى خلاف ذلك وقد سبقت الإشارة إليه، وهو كما ذكر المصنف خلاف لفظي.

قوله: (**وفائدته هل للكافر صغائر أم لا**). وكذلك الفاسق، فعلى إثبات قسم المقدرة يكون لهم صغائر وهي ما لو صدر من المطيعين المؤمنين لكان ثواب فاعلها أكثر من عقابها، ومثله يلزم في الكبيرة المقدرة فيكون للمؤمنين كبائر مقدرة، وهي ما لو صدرت من غيرهم ممن

....

ليس ثوابه كثوابهم لكان عقاب فاعلها أكثر من ثوابه.

الفائدة الرابعة: هل يجوز التعريف بالصغائر أم لا ؟ وإليها الإشارة بقولـه: (**واتفق الشيوخ على أنه لا يجوز التعريف بجميع الكبائر**).

وقولـه: (**وعلى أنه لا يجوز التعريف بشيء من الصغائر**). وهما في معنى واحد لأن التعريف بكل الكبائر يعلم منه أن ما عداها صغائر فهو تعريف بها.

واعلم أن التعريف بالصغائر من جهة السمع ممكن إجماعاً كأن يدل دليل سمعي على أن من فعل هذه المعصية مع هذه الطاعات كان عقابها مكفراً بثواب تلك الطاعات، وأما هل يمكن معرفة الصغيرة بالعقل فاختلف فيه.

فقال أبو علي والقاضي: لا يمكن ذلك إلا في حق الأنبياء، فإنه يعلم بالعقل أن معاصيهم صغائر. وقال أبو هاشم: بل يمكن أن يعلم عقلاً في غيرهم كفيهم، كمن وهب لغيره ألوفاً ثم سرق عليه حبة، فإنه يعلم صغر هذه الإساءة في جنب إحسانه، فكذلك من أطاع الله عمره فلا يمتنع أن يعلم بالعقل صغر معصية يسيرة يفعلها بالنظر إلى طاعاته الكثيرة في المدة الواسعة، ورد ما قاله بأن كبر المعصية وصغرها هو بالنظر إلى عظمها وعدمه وكثرة عقابها وقلته ومقادير الثواب والعقاب بحسب الموقع، ولا طريق للعقل إلى تحقيق ذلك، واتفقوا على أنه لا يجوز التعريف بالصغائر من الله تعالى، ثم اختلفوا في التعليل، فقال أبو هاشم والجمهور: لأنه إغراء بفعلها حيث خلق في المكلف شهوتها ومكن منها وعرَّف بأنه لا يناله العقاب عليها بل يزيد ثوابه على عقابها فيخلص منه وهذا معنى المفسدة.

وقال أبو علي: بل لأن التعريف بها إباحة لها إذ يعلم المعرف بها أنه لا ضرر عليه فيها ولا معنى للإباحة إلا ذلك، ورُدَّ بأن ذلك يخرج عن الإباحة لكونها تسقط بعض ثوابه وذلك ضرر، وأما معرفة الصغائر لا بتعريف الله فقد قال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه: إن



واتفق الشيوخ على أنه لا يجوز التعريف بجميع الكبائر؛ لأنا نعلم أنما عداها صغير فنكون في حكم المغريين به، وعلى أنه لا يجوز التعريف بشيء من الصغائر قبل فعلها لأنا نكون في حكم المغريين فأما بعد فعلها فيجوز كصغائر الأنبياء، ولا يلزم أن يكونوا مغريين بها؛ لأنهم لا يقطعون بأن الذي بقي من ثوابهم يكفر عقابها مرة أخرى، وكذلك لا نكون نحن مغريين بفعل مثلها؛ لأنا لا نقطع بأن لنا ثواباً يكفر عقابها، فأما بعض الكبائر فيجوز أن يعرفها بأعيانها نحو الزنى وشرب الخمر وقتل النفس.

الصغير ما كان عن سهو أو تأويل فتعرف[1] الصغائر بذلك.

قوله: (**فأما بعد فعلها فيجوز**)... إلى آخره.

احترازاً عن سؤال يرد وهو أنكم قد حكمتم على ذنوب الأنبياء بأنها صغائر وهم عارفون لذنوبهم، فيعلمون أنها صغائر وفي ذلك إغراء لهم بفعلها وتقرير.

الجواب: أن الطريق إلى صغر معاصيهم ليس تعريفهم بها قبل فعلها بل كونها وقعت منهم فلا تعلم صغائرهم إلا بعد فعلهم لها ولا إغراء بعد الفعل، واعترض بأن النبي إذا علم أن كل ذنب يرتكبه فهو صغيرة مكفرة فقد عرف الصغائر وحصل الإغراء، ورجح في الجواب أن تعريف الصغائر ليس بإغراء على الإطلاق، بل يختلف الحال فيه باختلاف المكلفين، فمن كان عظيم الرغبة منهم في طاعة الله، شديد التعظيم له، حريصاً على امتثال أمره ونهيه كمن يتحمل مشاق فعل المندوب وترك المكروه ولعاً بتحصيل الثواب لا يكون التعريف في حقه إغراء، وهذه حالة الأنبياء فلا يكون تعريفهم بالصغائر إغراءً لهم، ويكون تعريفهم بنقصها من ثوابهم وكونها معصية كافياً في الزجر عنها.

الفائدة الخامسة: في التعريف ببعض الكبائر، وهو جائز لأنه لا يقع منه تعيين الصغائر ولا يلزم منه محذور.

---

(١) ـ في (ب): فقد عرفت.

وبالجملة، ما كان عليه عقاب في الدنيا وما عداه قيل لا نقطع بكون شيء منه كبيراً .

قوله: (**وبالجملة فما كان عليه عقاب في الدنيا وما عداه**)... إلخ.

الذي يذكره المحققون أن الكبيرة تتعين بأمور منها ما ذكره المصنف من أمر الله تعالى بإقامة الحد عليها كقطع الطريق، والسرقة، وشرب الخمر، والزنى .

ومنها وصف صاحب الذنب بأن عليه غضب الله ولعنته كما ورد في الفارّ من الزحف، وفي قاتل المؤمن .

ومنها ذكر الإحباط كما ورد في الشرك إذا صدر من النبي نحو: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر:٦٥].

ومنها الوصف بالكبر كما قال في قتل الأولاد: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء:٣١].

ومنها الوصف بالعظم نحو قوله في القذف: ﴿وَهُوَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور:١٥].

ومنها الوصف بالفحش نحو قوله في الزنا: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ [الإسراء:٣٢].

ومنها الأمر بالقتال على تلك المعصية نحو: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ [الحجرات:٩]. لأن ذلك يستلزم إباحة دم العاصي ومن أبيح دمه فلا يستحق مدحاً ولا ثواباً.

ومنها ما وقع إجماع قطعي على أنه فسق كالاستخفاف بالإمام وعقوق الوالدين.

قلت: والاجماع القطعي غزير الوجدان لكن قد ورد من الأخبار ما يقضي بكبر العقوق كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الشرك بالله وعقوق الوالدين ـ وكان متكئاً فجلس ثم قال ـ: ألا وقول الزور ألا وقول الزور»[1]. فما زال يكررها حتى قلنا: ليت أنه سكت، ولا يعتمد هنا إلا الأخبار المتواترة.

---

(١) ـ حديث «ألا أخبركم بأكبر الكبائر» هو في الترغيب والترهيب عن أبي بكرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثاً، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس وقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور.. إلخ» قال: رواه البخاري ومسلم والترمذي أهـ وفي معناه أحاديث كثيرة.



وقيل: نقطع بذلك فيما تناوله وعيد يخصه كالكذب والغيبة.

قوله: (**وقيل: نقطع بذلك فيما تناوله وعيد**).

هذا قول أبي القاسم، ورد بأن الصغائر كلها متوعد عليها لأن الوعيد عليها داخل في وعيد العصاة نحو: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء:١٤]. فلم يفصل بين عاص وعاص، وكذلك قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور:٦٣]. فإنه وعيد يدخل فيه صاحب الصغيرة وهذا على جهة الإلزام لأبي القاسم وهو أن يقال: إذا كنت تجعل ما توعد عليه كبيرة مطلقاً لزم ألا يكون في المعاصي صغيرة، فإنه قد ورد الوعيد على فعلها ولم يعتبر إلا ورود الوعيد على المعصية، لكن من قواعده أنه لا وعيد على صغيرة أصلاً، ومثل ذلك عن أبي هاشم في صاحب الصغيرة والتائب فإنه ذهب إلى أنهما غير داخلين في الوعيد.

وقال الشيخ أبو علي والأكثر: إنهما داخلان فيه لكن هما مستثنيان عن دخول النار.

قيل: والخلاف لفظي لأنه لا خلاف في المعنى، والأصح أن الوعيد على المعصية لا يقضي بكبرها لأن الوعيد عليها هو باعتبار عقابها، ولا مانع من أن يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها فيكون خالصاً عن الوعيد كالتائب، ويكون تمام الوعيد مقيداً بألا يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها، وعلى هذا فلا يقطع بكون الركون إلى الظلمة فسقاً وإن كان الوعيد قد ورد عليه بعينه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود:١١٣]. فتكون نحو أخذ الولاية منهم معصية محتملة. ومن قال: إن الوعيد على المعصية بعينها يقضي بكبرها جعل الركون كبيرة، وقطع على آخذ الولاية بأنه فاسق، وقد فسقه الشيخان لا لأجل الآية بل لأن ذلك في حكم الإظها لإمامته، وفيه إشكال لأنه يقال: من أين أنه يعد فسقاً للعلة التي ذكراها.

تنبيه:

اختلف في تعيين ما قامت الأدلة على كبره من المعاصي فعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: أنها الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، والزنى، والقذف، والسحر، وأكل مال اليتيم،

....

والفرار من الزحف، والإلحاد في الحرم، وعقوق الوالدين. وزاد أبو هريرة: أكل الربا، وزاد علي عليه السلام: السرقة، وشرب الخمر، وزاد جمهور العلماء: الخروج على الإمام، وقال بعضهم: البغي على المحق، وزاد بعضهم: النميمة أخذاً بظاهر قوله: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ [الحجرات:٦]، وفيه نظر فليس في الآية ما يقضي بأن ذلك يوجب فسقه، وعد بعضهم منها القنوط من رحمة الله، والإصرار على معصية الله، والأمن من مكر الله.

وهاهنا قاعدة لا يغفل عنها: وهو أن صاحب الكبيرة فاسق، ولا يصح التفسيق إلا بدليل قطعي وتحقيق، فمن ذلك يعرف أنه لا يصح إثبات الكبيرة إلا بقاطع، ولا مانع من أن يستقيم الدليل القاطع لبعض دون بعض، وما لم تقم الدلالة القاطعة على كبر معصية فلا ينبغي الحكم بكبرها.

الفائدة السادسة: ذهب الأكثر إلى أن الإصرار على الصغيرة وعدم التوبة عنها لا يقطع بكبره.

وقال أبو القاسم: كل إصرار كبيرة فهذا الإصرار كبير، وهو مردود بأن كبر المعصية لا يعلم إلا بالسمع، ولا دليل في السمع قاطع على أن ذلك الإصرار كبيرة فيبقى محتملاً.

الفائدة السابعة: قال الشيخان: فاعل الصغيرة يسمى ظالماً لنفسه لأنه عصى الله وتعدى حدوده، ومن كان كذلك فقد ظلم نفسه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي فَاغۡفِرۡ لِي﴾ [القصص:١٦]. ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء:٨٧]، مع أن معاصي الأنبياء صغائر، ولأن معنى ظلم النفس أحد أمرين: إما تفويت النفع أو جلب الضرر لها، ولا يخلو فعل الصغيرة عن أحدهما، واختلف الشيخان في أيهما العلة في ذلك.

فقال أبو هاشم: تفويت النفع لأنه يسقط من ثوابه ما يقابل عقابها، ولما كان أبو علي لا يقول بأنه يسقط من الثواب شيء في مقابلة عقابها لعدم اعتباره الموازنة، قال: إنه ظالم لنفسه لجلب

وأما المقدمة الثانية فقد ذهب الجمهور إلى أن في اللغة ألفاظاً موضوعة للعموم وهي: (مَنْ) و(ما) و(أين) و(متى) و(أي) في الاستفهام والمجازاة، (وكل)، و(جميع)، والنكـرة في النفـي، والجمع المضاف، والاسم المفرد والجمع إذا دخلهما اللام،

الضرر وهو مشقة التوبة، لأنه بفعل الصغيرة عرّض نفسه لذلك، ورد بأن التوبة مشقتها مجبورة بما يستحق من الثواب عليها، والضرر لا يعد ظلماً إلا إذا خلا عن النفع.

قوله: (**وأما المقدمة الثانية: فقد ذهب الجمهور إلى أن في اللغة ألفاظاً موضوعة للعمـوم**).

هذا مذهب الزيدية والمعتزلة.

قوله: (**وهي: من، وما، وأين، ومتى، وأي في الاستفهام والمجازاة**).

(مَنْ) لما يعقل و(ما) لما لا يعقل، وهما اسمان بهذين المعنيين المذكورين، و(أين) اسم ظرف مكان، ، و(متى) اسم ظرف زمان، و(أي) اسم، مثالها على الترتيب: (من في الدار)، (من دخل داري أكرمته)، و(ما في الدار)، (ما تصنع أصنع)، و(أين قعدت أقعد)، و(متى تسافر)، (متى سرت سرت)، و(أي الرجال عندك)، (أياً تضرب أضرب).

قوله: (**والنكرة في النفي**).

مثال ذلك: (ما في الدار أحد)، (ليس في الدار أحد).

قوله: (**والجمع المضاف**).

نحو (عبيد زيد)، و(أبناء عمرو)، و(أخوة خالد)، ونحو ذلك.

قوله: (**والاسم المفرد والجمع إذا دخلهما اللام**). يريد اسم الجنس نحو (الرجل) وجمعه نحو (الرجال)، والصفة نحو (الضارب) و(المسلم)، والجمع نحو (الضاربين) و(المسلمين) وأراد باللام (لام) التعريف نظراً إلى أنه وحده حرف التعريف ولم يعتد بالهمزة كما ذلك رأي بعض النحاة، والأكثرون يجعلون التعريف بمجموع الهمزة واللام، والمراد ما دخله حرف التعريف لغير عهد فما كان للعهد فهو مقصور عليه كما لو قلت: (جاء رجال اليوم من صفتهم كيت وكيت) ثم قلت: (ففعل الرجال). ومثاله في المفرد: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا

بحسب خلاف بين الشيوخ.

---

(١٥) ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل:١٥،١٦].

وضابط ما هو للعهد أن يسبق بحضور حسي كما مثلناه، أو كان مشاهداً حال الخطاب كقولك: (القرطاس) لمن رأيته يسدد سهماً، أو حضور علمي وهو ما لم يسبق له ذكر ولا مشاهد نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾ [التوبة:٤٠]. ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح:١٨]. وهذا هو مقصود النحاة بالعهد الخارجي، وكذلك لا يفيد العموم ما قصد به العهد الذهني كقولك: (ادخل السوق لتشتري لنا لحماً). قبل أن يجري ذكر سوق بعينه، ولا هو بمشاهد في تلك الحال.

قوله: (**بحسب خلاف بين الشيوخ**).

اعلم أن القول بأن جميع تلك الألفاظ موضوعة للعموم هو قول الجمهور من علمائنا وهو الصحيح، وخالف الشيخ أبو هاشم في الاسم المفرد والجمع الداخل عليهما الألف واللام، وفي الجمع المضاف، فزعم أنها ليست من ألفاظ العموم، ووافقه في الاسم المفرد فقط أبو الحسين والرازي والفقيه حميد.

وهاهنا جهة أخرى من الخلاف، وهي أن منهم من أدخل في العموم لفظاً غير الألفاظ المذكورة وذلك اسم الجمع المنكر نحو (رأيت رجالاً). زعم الشيخ أبو علي أن ذلك من ألفاظ العموم، والجمهور على أنه ليس بعام وهو الصحيح، بدليل أنه لا يصح منه الاستثناء فلا تقول: (رأيت رجالاً إلا زيداً). وكذلك اختلف في نفي التساوي نحو: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر:٢٠]. فالجمهور على أنه لا يقتضي العموم ولا يدل على نفي الاستواء في كل صفة من صفاتهما، ويكفي في صدقه عدم التساوي من وجه واحد وفي صفة واحدة. وقال ابن الحاجب: بل يقتضي الشمول، وأنه لا يشترك المنفي عنهما الاستواء في وجه من الوجوه.



وقالت المرجئة: ليست للعموم، ثم اختلفوا فقل بعضهم: هي للخصوص، وقل بعضهم: هي مشتركة بين العموم والخصوص، وقل بعضهم: هي للقدر المشترك، أي لا تفيد لا العموم ولا الخصوص ولا يمنع منهما،

قوله: (**وقالت المرجئة: ليست للعموم**).

ظاهره أن الخلاف في هذه المسألة مختص بالمرجئة وناشئ عن مذهبهم في الإرجاء وليس عندي كذلك، بل الخلاف في أن للعموم ألفاظ، أولا خلاف لغوي لا يتعلق بالإرجاء، ويصح أن يقول بالوعيد من يخالف في هذه المسألة وأن يرجي من يوافق فيها.

قوله: (**فقل بعضهم: هي للخصوص**). يعنون للبعض لا للكل، فيصدق ثبوت الحكم لفرد إلا لفظ الجمع فيحمل على ثلاثة فقط فإذا قلت: (جاء الرجال). أفاد مجيء ثلاثة من هذا الجنس، وإذا قلت: (من دخل داري أكرمته). أفاد إكرام بعض داخلي الدار بحيث أنه يخرج عن الخلف بإكرام داخل واحد، ويحكى هذا عن الأشعري.

قوله: (**وقل بعضهم: مشتركة بين العموم والخصوص**). يعنون فيستعمل تارة للشمول والاستغراق، وتارة للبعض فهي لفظ مشترك بين معنيين لا من حيث اتفاقهما.

قوله: (**وقل بعضهم: هي للقدر المشترك**).

أي لا تفيد العموم ولا الخصوص ولا تمنع منهما، وهذه الرواية لم أقف عليها في كلام غير المصنف، وفي العبارة ما فيها لكن أقرب ما يحمل عليه أن المعنى كون تلك الألفاظ موضوعة[1] للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون من قبيل المتواطيء.

وقوله: (**أي لا تفيد العموم ولا الخصوص**).

معناه لا يفيد كل واحد منهما على انفراده مثل لفظة: (الحيوان). باعتبار الإنسان والفرس فإنها موضوعة للقدر المشترك ولا تفيد أحدهما بعينه ولا تمنع منهما، لكن وما القدر المشترك بين العموم والخصوص فإنهما نقيضان، وقد جرى في كلام ابن الحاجب ما يقضي بأن منهم

---

(١) ـ في (ب): موضعه.

وقال بعضهم بالوقف مطلقاً، وقال بعضهم به في الأخبار خاصة.

لنا: أن الاستغراق معنى عقله أهل اللغة ومستهم الحاجة إليه، فيجب أن يضعوا له لفظاً لقوّة الدواعي مع القدرة.

من يقول: بأنها من قبيل المتواطيء موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص، لأنه ذكر أن الخلاف في الألفاظ هل للعموم أو للخصوص كالخلاف في لفظ الأمر هل للوجوب أو للندب ومن الخلاف هناك أنه متواطي فيهما وموضوع للقدر المشترك بينهما إلا أن شارحي كتابه في تفصيلهم للخلاف ألغوا ذلك ولم يثبتوه ولا عزوه إلى أحد.

قوله: (**وقال بعضهم: بالوقف مطلقاً**). تحقيقه أنهم قالوا: إنا وجدنا ألفاظ العموم مرة تستعمل في العموم، ومرة تستعمل في الخصوص، ولم يعلم هل استعمالها فيهما حقيقة فتكون مشتركة، أو حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر، فنقف ويسمون الواقفية.

قوله: (**وقال بعضهم: به**).أي بالوقف (**في الأخبار خاصة**).

ومفهومه وأما في غيرها فيقولون: بأنها للعموم، ومنهم من ذهب إلى أنها إذا وردت في غير الأخبار حملت على الاستغراق، وأما في الأخبار فهي غير موضوعة له، وحكى أبو الحسين عن قوم القول بأن ألفاظ العموم لم توضع لخصوص ولا عموم، ولا تحمل على عموم ولا خصوص إلا بقرينة ودلالة، وهو مذهب معزو إلى بعض المرجئة، وحكي هذا أيضاً عن الأشعري.

قوله: (**لنا أن الاستغراق معنى عقله أهل اللغة**)... إلى آخره.

هذه طريقة سلكها الشيخ أبو عبدالله وهي مبنية على ثلاثة أركان:ـ

أولها: أن العموم معنى عقله أهل اللغة، ودليله: أنهم أرباب العقول الكاملة فلا يجهلون ذلك.

وثانيها: أن حاجتهم ماسة إلى التخاطب به، ودليله: أن الواحد منهم يحتاج إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ونحو ذلك، وتمس الحاجة إلى شمول ذلك الأرب لمن يريده منه ويطول

قال الخصوم: يجوز وإن عقلوه ألا يضعوا له كفعل الحال والاستقبال، والاعتماد سفلاً وعلواً ورائحة المسك والكافور.

قلنا: كلامنا في معنى تشتد الحاجة إلى العبارة عنه.

على أنهم قد وضعوا لهذه الأشياء ألفاظاً لكنها مركبة، فقالوا: زيد يفعل الآن أو غداً، أو اعتماد سفلي ورائحة مسك، قالوا: الاشتراك بين الكل والبعض معنى عقلوه أيضاً كمن يريد أن يشكك على غيره.

قلنا: لذلك لفظ يخصه نحو: جاءني إما كل الناس وإما بعضهم.

دليل: مَنْ في الاستفهام إما حقيقة في البعض مجاز في الكل وهو باطل، وإلا لما حسن أن يجيب بذكر جميع العقلاء، وإما مشتركة بينهما وهو باطل، وإلا لما حسن أن يجيب حتى يستفهم السائل عما سأل، فيقول: أعن الرجال تسأل أو عن النساء؟ وإذا قال عن الرجال قال: أعن العرب أم العجم؟ وإذا قال: عن العرب، قال: أعن ربيعة أم مضر؟ وهلم جرًّا إذ ما من لفظ يجيب به إلا وهو مشترك عند المخالف ومعلوم /٢٧٢/ استقباح هذه الأسئلة.

عليه تعداد من يريد منه ذلك، فلذلك مستهم الحاجة إلى عبارة شاملة يحصل بها المراد.

وثالثها: أنه يجب أن يضعوا للشمول لفظاً، ودليل ذلك: أن من حق القادر على أمر متى توفرت دواعيه إلى إيجاده أن يوجده وإلاّ خرج عن كونه قادراً.

قوله: (**كلامنا في معنى تشتد الحاجة إلى العبارة عنه**). يعني: وهذه المعاني التي ذكرتم لا تمس الحاجة إلى التكلم بها يكشف عنها كالعموم وقد اعترض ابن الحاجب هذه الطريقة بأنا لا نسلم افتقار العموم إلى وضع لفظ له مفرد فإنه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك عن ذلك.

قوله: (**وإلا لما حسن أن يجيب بذكر جميع العقلاء**).

يعني: لما حسن من حيث وضع اللغة إلا لقرينة تقضي بأن المستفهم أراد غير الحقيقة.

قوله: (**حتى يستفهم السائل**).

يعني: إذا لم يكن ثم قرينة حال ولا مقال تقضي بإرادة أحد المعنيين.

دليل: يصح الاستثناء في جميع ما تقدم ذكره وذلك علامة العموم؛ لأن من حقه أن يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته.

قالوا: يخرج ما لولاه لصح دخوله لا مالولاه لوجب.

قلنا: فكان إذا يصح الاستثناء من الجميع المنكر نحو أكرم رجالاً إلا زيداً وهم قد منعوه لكونه يخرج ما لولاه لصح دخوله لا مالولاه لوجب، وتأوَّلوه حيث ورد بأن المعنى ليس بعضهم زيداً.

قوله: (**وهم قد منعوه**).

يعني: أهل اللغة وأرباب العربية فإنهم شرطوا في صحة الاستثناء حصول الفائدة، قالوا: فلا يصح أن يقال: قام قوم إلا رجلاً. لعدم الفائدة.

قوله: (**وتأولوه حيث ورد**)...إلخ. الظاهر أن (إلاَّ) إذا جاءت بعد الجمع المنكر حكم عليها أهل العربية بأنها صفة بمعنى (غير) لتعذر معنى الاستثناء، فقالوا: في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء:٢٢]: إنّ (آلهة) وصفت بإلا كما توصف بغير لو قيل: آلهة غير الله. هكذا ذكر جار الله وغيره.

فإذا عرفت هذا فقول المصنف: (**أن المعنى ليس بعضهم زيداً**). غلط فإن هذا هو معنى الاستثناء الذي نفاه، ولكنه رحمه الله إذا خاض فيما يرجع إلى العربية كبى جواده وما وَرَى زناده، قال صاحب (مغني اللبيب): الثاني من وجوه (إلاَّ) أن تكون بمنزلة غير فيوصف بها وبتاليها جمع منكر أو شبهه، فمثال الجمع المنكر: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾. فلا يجوز في (إلاّ) أن تكون للاستثناء من جهة المعنى، إذ التقدير حينئذ: لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، وذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم يفسدا وليس ذلك المراد، ولا من جهة اللفظ لأن آلهة جمع منكر في الإثبات فلا عموم له، فلا يصح منه الاستثناء، ولو قلت: (قام رجال إلا زيداً). لم يصح اتفاقاً، فانظر كيف جعل التقدير بليس بعضهم زيداً معنى الاستثناء، وهو صحيح فإن معنى (جاء القوم إلا زيداً) ليس بعضهم زيداً.



وبعد: فالاستثناء من الأعداد يخرج ما لولاه لوجب دخوله نحو عليَّ عشرة إلا درهماً.

وبعد: فقد قال أهل اللغة: الاستثناء إخراج بعض من كل، ومالم يكن الكل مستغرقاً فهو بعض.

دليل: لو كانت هذه الألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص لكان التأكيد في نحو رأيت القوم كلهم، يزيد السامع التباساً، ومعلوم أنهم يقصدون به الإيضاح، ولو كانت حقيقة في الخصوص لبُعد العموم بكل لفظة من ألفاظ التأكيد درجة.

دليل: قد رجع أهل اللغة في إفادة العموم إلى كل ونحوها.

دليل: إذا قال ضربت من في الدار نافاه لم أضرب من في الدار وناقضه لم أضرب بعض من في الدار، ومع الخصوص والاشتراك لا منافاة ولا تناقض.

قوله: (**فالاستثناء من الأعداد يخرج ما لولاه لوجب**).

يعني: فإذا لم يستثن حكم عليه بالعشرة كاملة ولم يقبل قوله: إن الأمر بخلاف ذلك.

قوله: (**يزيد السامع التباساً**). يعني: لأن المراد بلفظ التأكيد تقرير ما سبقه وتأكيده على ما هو عليه من غير إفادة زيادة معنى آخر.

قوله: (**ونحوها**). يعني: أجمع وأجمعين وجميعاً.

قوله: (**دليل إذا قال ضربت من في الدار نافاه**)... إلى آخره.

المراد بالمنافاة: أن تفيد نفي جميع ما أثبته، وبالمناقضة ما اصطلح عليه المنطقيون من أن نقيض الكلية الموجبة نحو: (كل إنسان حيوان). سالبة جزئية نحو: (ليس بعض الإنسان بحيوان).

قوله: (**ومع الاشتراك والخصوص لا منافاة**). يعني: لاحتمال أنه أراد بقوله: (ضربت من في الدار بعضهم). وبقوله: (لم أضرب من في الدار) البعض الآخر.

قوله: (**ولا تناقض**).

يعني: لاحتمال أنه أراد بالنقيض أيضاً لم أضرب البعض الآخر، هذا إذا كان للخصوص أو مشتركاً إذ لا مانع من أن يراد في المشترك أحد معنييه.

دليل: إذا قل قائل: ما ضربت رجلاً أكذبه، قول الآخر: ضربت رجلاً، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ تكذيباً للذين قالوا ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٩١].

دليل: فهم عثمان بن مظعون رضي الله عنه العموم من قول لبيد:

(.. وكل نعيم لا محالة زائل)، فقال: كذب فإن نعيم أهل الجنة لا يزول .

قوله: **(دليل فهم عثمان رضي الله عنه)**... إلخ.

اعلم أنه إذا أطلق عثمان فهو الخليفة عثمان بن عفان الأموي ختن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المشهور، فكان الأولى ألا يطلقه المصنف هنا فإن صاحب هذه القصة عثمان بن مظعون الجمحي[1] وكان من أفاضل الصحابة وأصلبهم ديناً، ومات في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فبكى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكاء سمع، وأهل التاريخ يحكون صفته، ومن صلابة دينه وشدة يقينه أنه لما قدم مكة بعد هجرته إلى الحبشة ورأى ما كثير من المسلمين عليه من الإهانة وانتهاك المشركين لحرمتهم وكثرة أذاهم لهم، وكان له جوار من الوليد بن المغيرة وهو آمن بسببه، عاتب نفسه على كونه آمناً بجوار مشرك وغيره يلقى من البلاء في جنب الله ما لا يصيبه مثله فرد على الوليد جواره وقال له: لا أستجير بغير الله. والقصة أن لبيد بن ربيعة[2] الشاعر المشهور كان يفد إلى مكة وينشد فيها أشعاره، فاتفق يوماً أنه دخل المسجد الحرام وصار ينشد وعنده جماعة منهم عثمان بن مظعون رضي الله عنه فلما أنشد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

قال له عثمان صدقت ثم أنشد:ـ

.... وكل نعيم لا محالة زائل.

فقال: كذبت فإن نعيم الجنة لا يزول، فأنف لبيد من ذلك، وقال: (يامعشر قريش ما كان

(١) ـ عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب الجمحي أبو السائب، صحابي أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً وهاجر إلى أرض الحبشة مرتين وشهد بدراً، وهو أو من مات بالمدينة من المهاجرين وأول من دفن بالبقيع منهم (أعلام: ج/٤/ص/٢١٤).

(٢) ـ لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، وهو أحد أصحاب المعلقات، وفد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعد من المؤلفة قلوبهم، وترك الشعر فلم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً، توفي ٤١هـ (أعلام: ج/٥/ص/٢٤٠).



وكذلك فهم ابن الزبعرى العموم من قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ..﴾ الآية [الأنبياء:٩٨]، فألزم النبي عليه السلام أن تكون الملائكة وعيسى عليه السلام من أهل النار؛ لأنهم قد عُبِدوا.

دليل: إذا قال السيد لعبده: من دخل داري أكرمته، فإنه يكون عاصياً بترك إكرام بعضهم.

شبهة المخالفين أنه لا بد من طريق إلى العلم بكونها للعموم؛ إذ لا يعلم بالبديهة والطريق، أما مشافهة أهل اللغة، وذلك مفقود؛ لأنا لم نرهم، أوالخبر المتواتر عنهم وذلك مفقود، وإلا كنا نشارككم في العلم به أو الآحاد وهي لا توصل إلى العلم.

والجواب: يعلم ذلك بالأدلة المذكورة، بل الضرورة بعد استقراء اللغة، ثم نقلب السؤال عليهم سواء ادعوا أنها للخصوص أو مشتركة، إلا أن وروده على أهل الاشتراك آكد من حيث قد سلموا وضعها للعموم، وادعوا أنها أيضاً وضعت للخصوص.

قالوا: كما تستعمل في العموم تستعمل في الخصوص. قلنا: على جهة المجاز.

جليسكم يؤذى، فمتى حدث فيكم هذا)؟ فلطم بعضهم وجه عثمان فأصاب إحدى عينيه فقال الوليد لعثمان: لقد كنت في ذمة منيعة، فأجابه عثمان بأن عيني الصحيحة لفقيرة إلى مثل ما أصاب صاحبتها في الله.

قوله: (**وكذلك فهم ابن الزبعرى**[1] **العموم**)... إلخ.

القصة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخل المسجد وصناديد قريش في الحطيم وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً فجلس إليهم فعرض له النضر بن الحارث فكلمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) ـ قرشي شاعر، كان هجاء للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولأصحابه حتى كان فتح مكة وهرب، ثم رجع وأسلم واعتذر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بقصيدة قال في أولها:

يا خير من حملت على أوصالها	عيرانة سرح اليدين غشوم
إني لمعتذر إليك من الذي	أنشدت إذ أنا في الضلال أهوم
أيام تأمرني بأسوأ خطة	سهم وتأمرني به مخزوم
فاليوم آمن بالنبي محمد	قلبي ومخطي هذه محروم

والله أعلم بحالته وخاتمته.

قالوا: لو كانت للعموم لكان الاستثناء منها نقضاً.

قلنا: معارض باستثناء الدرهم من العشرة.

حتى أفحمه ثم تلا عليهم: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ.. ﴾ الآية. فأقبل عبدالله بن الزبعرى فرآهم يتهامسون فقال: فيم خوضكم؟ فأخبره الوليد بن المغيرة بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فقال عبدالله: أما والله لو وجدته لخصمته. فدعوه، فقال ابن الزبعرى: أنت قلت ذلك؟. قال: نعم. قال: قد خصمتك ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيراً، والنصارى عبدوا المسيح، وبنو مليح عبدوا الملائكة؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك» أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن العبادة عبارة عن امتثال الأمر فأنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ.. ﴾ الآية [الأنبياء:١٠١]. يعني عزيراً، والمسيح، والملائكة.

قال المصنف في (العقد): (فإن قيل: فما الجواب على ابن الزبعرى)؟

قلنا: إن ثبت أن مالا تستعمل حقيقة لما يعقل فذلك كافٍ لأن الملائكة وعيسى ممن يعقل، وإن لم يثبت ذلك فاللفظ عام لكن العقل يخصصه والسمع، أما العقل فهو أنّ من لا ذنب له لا يعاقب، وأما السمع فقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ... ﴾ الآية.

قلت: وقد رُوي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لابن الزبعرى: «ما أجهلك بلغة قومك، ياغلام أما علمت أن (ما) لما لا يعقل». ذكره في بعض حواشي (الكشاف).

تنبيه:

ومما استدل به في هذه المسألة أن الشمول يسبق إلى الأفهام عند ذكر أحد صيغ العموم وذلك دليل الحقيقة، ألا ترى أن القائل إذا قال: (أكرم العلماء وجاهد الكفار). فإنه يسبق إلى الفهم إكرام كل عالم، وجهاد كل كافر، ولا يسبق البعض، ولا يقع تردد في أن المقصود ذلك أو غيره.

قوله: **(قالوا: لو كانت للعموم لكان الاستثناء منها نقضاً).**



والتحقيق: أن هذه الألفاظ تدخل بالوضع على الجميع، وبالقصد على ما عـدا المستثنى، فيستثنى ليتبين بذلك من دخلت عليه بالقصد فلم يكن المستثنى نقضاً؛ لأن المتكلم لم يرد ما تناوله الاستثناء.

قالوا: إذا قال ضربت من في الدار حسن من السامع أن يستفهم فيقول: أضربت الكل أو البعض؟ ويقول: هل /٢٧٣/ ضربت زيداً فيهم؟

قلنا: إنما يحسن الاستفهام إذا ظن السامع سهو المتكلم أو تساهله فيستثنيه بالسؤال أو يتوهم أن المتكلم لا يتحقق دخول بعض خصوص، والسائل شديد العناية أو يتوهم أن المتكلم أطلق اللفظ العام مجازاً أو حصل فيه قرينة عند السامع تقتضي خروج بعض كأن يكون في الدار أخو الضارب أو بعض أعزته، فيقول: أضربت أخاك فلمثل هذه الوجوه يحسن الاستفهام.

تحقيقه أن قولك: (جاء الرجال إلا زيداً). لو كان لفظ (الرجال) فيه عاماً كان فيه إثبات مجيء زيد في ضمن الرجال ونفي مجيئة صريحاً، ولا شك أنهما لا يصدقان معاً فيكون تناقضاً والتناقض غير سائغ لا سيما في كلام الله تعالى، وهذا سؤال يورد على الاستثناء، فجعله المصنف شبهة للمخالفين في العموم، ولأجل هذا السؤال اضطرب كلام العلماء في توجيه الاستثناء، فالجمهور على ما ذكره المصنف من أن المستثنى غير مراد باللفظ العام له ولكن لما تناوله اللفظ بأصل وضعه أتى بالاستثناء قرينة لإرادة ما عداه وعدم إرادته، وأن اللفظ لم يستعمل في حقيقته بل تُجوز فيه بإجراء لفظ الكل على الجزء، وقيل: بل إذا قيل: (على عشرة إلا ثلاثة) فهو لفظ مركب يفيد ما يفيده سبعة.

وإذا قلت: (جاء الرجال إلا الطيال). فهو بمنزلة جاء القصار إلا أن هذا مفرد وذاك مركب.

وقال ابن الحاجب وغيره: بل إذا قلت على عشرة إلا ثلاثة، فالمراد بالعشرة جميع أجزائها لم يتغير معناه فيتناول السبعة والثلاثة ثم أخرجت الثلاثة بقولك إلا ثلاثة فدل (إلاَّ) على الإخراج، وثلاثة على العدد المسمى بها فبقي سبعة ثم أسند إلى السبعة فقط ما ذكر من ثبوتها

ثم يقلب عليهم السؤال: إذا كان اللفظ للخصوص أو مشتركاً فنقول: لا فائدة في الاستفهام؛ لأن كل جواب أجيب به فهو خاص أو مشترك.

قالوا: لو كانت من للعموم في نحو قوله: من عندك، لجرت مجرى أكل العقلاء عندك، وجواب هذا بلا أو بنعم لا بالتعيين.

قلنا: لا نسلمه لأنها سؤال عن كل واحد من العقلاء لا عن كلهم، فهي تجري مجرى قوله: أزيد عندك أم عمرو؟ حتى يأتي عل جميع العقلاء، وجواب هذا يكون بالتعيين لا بلا ولا بنعم. ثم يقلب عليهم السؤال إذا كانت للخصوص أو مشتركة.

شبهة القائلين بأنها للعموم في غير الوعيد: أن الغرض بالوعيد التخويف الذي يكفي فيه الظن بخلاف الأمر والنهي، فإنه تكليف، فلا بد فيه من إزاحة علة المكلَّف.

عليه أو مجيء أوغير ذلك فلم يسند إلا إلى سبعة فما ثم إثبات ولا نفي في حق الثلاثة أصلاً فلا تناقض، ولهم في هذه المسألة مجادلات ليس هذا موضع بسطها واستيفائها.

قوله: (**ثم يقلب عليهم السؤال..**) إلخ. ليس بالواضح فإنه إذا كان للخصوص أو مشتركاً بوجه الاستفهام وحصلت الفائدة بالجواب.

وقوله: (**لأن كل جواب أجيب به فهو خاص أو مشترك**).

كلام غير مستقيم، وما معنى كون الجواب خاصاً؟ أوما معنى كونه مشتركاً؟ إن القائل بأن الألفاظ مشتركة يسأل ليفهم ما قصد الناطق بها هل العموم أو الخصوص، ووصوله إلى ما أراد من ذلك ممكن بالجواب البين، والقائل بأنها للخصوص وبعض أفراد العام يسأل عن تعيينه لأن مذهبه أنها لبعض لا يتعين بها فيطلب تعيينه بما يعينه.

قوله: (**لا عن كلهم**). الأحسن لا عن جملتهم.

قوله: (**ثم يقلب عليهم السؤال**). أقرب ما يمكن من تصوير القلب أن يقال: لو كانت للخصوص لم يحسن أن يجيب بأن الكل عنده، أوبأنه ليس الكل عنده، ولو كانت مشتركة لم يحسن أن يجيب حتى يفهم ما قصد هل السؤال عن الكل أوعن البعض.



والجواب: أن المتوعد إذا سمع هذه الألفاظ فإما أن تفيد العموم من جهة اللغة عنده، فيجب حملها عليه كالأمر وهو المطلوب؛ لأن الغرض بالخبر الإفادة، فلا بد أن يقصد المتكلم باللفظ ما وضع له أو تدل قرينة على مقصوده، وإما أن يكون غير مفيد للعموم عنده، فلا يجوز له أن يحملها على العموم، فلا يحصل التخويف.

قوله: (شبهة القائلين بأنها للعموم في غير الوعيد).

ظاهر هذا أن خلافهم هذا في إفادة العموم مقصور على الوعيد، والأقرب أن خلافهم في الأخبار كلها فيقولون بعدم إفادة شيء منها للعموم، قالوا: لأنه لا تكليف فيها، وإنما يتصور التكليف بالأمر والنهي، والتكليف شامل لعامة المكلفين، فلولا أن صيغ الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عاماً، وتجاب الشبهة على هذا التحرير بأن الاجماع منعقد على التكليف بمعرفة كثير من الأخبار نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٨٢]. وهكذا الوعد والوعيد ولولا الشمول ما حصل الانزجار عن المعاصي والمواظبة على الطاعات.

فصل / في أن وعيد الكفار مقطوع به

بمعنى أنه يوصل إليهم ما يستحقونه، وهذا مجمع عليه إلا ما يحكى عن مقاتل بن سليمان وبعض الخراسانيّة وبعض الكرّاميّة، فذهبوا إلى أن المشرك لا يعاقب، وأنه لا معنى للشرك غير أنهم يسترون هذا المذهب وهم محجوجون بالإجماع، وبأنه معلوم ضرورة من دين النبي وصريح الكتاب.

(فصل: في أن وعيد الكفار مقطوع به)

قد فسّر المصنف مقصوده بهذه العبارة، وهي مفتقرة إلى التفسير لعدم وضوحها في المعنى المقصود، والمعنى أن الذي توعد به الكفار من العقاب العظيم المستحق لا بد أن يوصل إليهم.

قوله: (**إلا ما يحكى عن مقاتل..**) إلخ.

لا ينبغي أن يكون هذا مذهباً لأحد من المسلمين فإنه رد لما علم من ضرورة الدين، ولعل الرواية غير صحيحة في نسبته إلى من ينسب إليه من المسلمين، وكيف يقول عاقل ممن يؤمن بالله أنه لا معنى للشرك، وهذا مقاتل قال فيه ابن خلكان[1]: كان إماماً في التفسير. وقال الإمام الشافعي: الناس عيال على مقاتل في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام.

قلت: ولكنه كان ينسب إليه الكذب ووضع الحديث، قال ابن خلكان: قال النسائي[2]: المعروفون بوضع الحديث على النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ابن أبي يحيى[3] بالمدينة، والواقدي ببغداد،

---

(١) ـ هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكي، مؤرخ وأديب، له من المؤلفات وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان مطبوع، وهو من أشهر كتب التراجم، ولد في أربيل عام ٦٠٨هـ وانتقل إلى مصر فأقام فيها مدة، وتولي نيابة قضائها، كما تولي قضاء الشام مرتين وعزل عنها مرتين، وولي التدريس في كثير من مدارس دمشق وتوفي فيها عام ٦٨١هـ فدفن بسفح قاسيون.

(٢) ـ أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار، أبو عبدالرحمن النسائي، صاحب السنن القاضي الحافظ، أصله من نسأ بخراسان وجال في البلاد واستوطن مصر، من كتبه (السنن الكبرى)، انظر (الأعلام للزركلي ١/١٧١).

(٣) ـ إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى بن سمعان الأسلمي أبو إسحاق، من العلماء بالحديث من أهل المدينة، من شيوخ الإمام

فصل / في أن وعيد الفساق مقطوع به

بمعنى أنه يفعل بهم ما يستحقونه من العقاب، وقد خالف في ذلك المرجئة وقطع بعضهم على أنهم غير داخلين في الوعيد، وتوقف البعض الآخر، وهذا هو الإرجاء الحقيقي.

ومقاتل بخراسان، ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام، وقال القاضي ابن حجر[1] المصري في التقريب: هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي الخراساني أبو الحسن البلخي نزيل مر وكذبوه وهجروه، ورمي بالتجسيم، مات سنة خمسين ومائة.

(فصل: في أن وعيد الفساق مقطوع به بمعنى أنه يفعل بهم ما يستحقونه من العقاب).

اعلم أن هذه المسألة هي أم مسائل الوعيد المختصة بالنزاع الشديد، عظيمة الأخطار، متشعبة الخلاف بين علماء الأقطار، ونرجوا أن يثبتنا الله فيها بالقول الثابت، وأن يجمع كتابنا هذا أشتات ما هو في غيره منها متفاوت، ونحن إن شاء الله تعالى نذكر الخلاف فيها مستوفى، ثم نذكر ما وقفنا عليه من أدلة أهل المذاهب، ثم نأتي بعد ذلك بفوائد وفرائد وتخلل في أثناء ذلك ذكر مالا غنية عن ذكره من كلام المصنف إما لبيان أو انتقاد أو تحقيق يستفاد.

أما ذكر أقاويل العلماء فيها فالجمهور من العدلية المعتزلة والزيدية والإمامية والخوارج وغيرهم أن كل واحد من فساق هذه الأمة وأهل الكبائر يستحق العذاب بالنار في الآخرة، ولا بد أن يدخلها ويعذب فيها، ويخلد فيها أبد الآبدين ﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾ [الانفطار:١٦].

قوله: **(وقد خالف في ذلك المرجئة).**

قد جرى اصطلاح أصحابنا على أن كل مخالف فيما ذكر أو في طرف منه فهو مرجي سواء

الشافعي أخذ عنه في صغره، له الموطأ أضعاف موطأ مالك طعن فيه رجال الحديث، وقالوا قدري معتزلي، وقال الربيع: كان الشافعي إذا قال حدثنا من أتهم، يريد به إبراهيم بن أبي يحيى. (أعلام: ج/١/ص/٥٩).

(١) ـ أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين، من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، ولد عام ٧٧٣هـ بالقاهرة وتوفي بها عام ٨٥٢هـ ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث ورحل إلى اليمن والحجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه، وأصبح حافظ الإسلام في عصره، تصانيفه كثيرة منها الدرر الكافية في أعيان المائة الثامنة مطبوع أربعة مجلدات، ولسان الميزان مطبوع ستة أجزاء وغيرها. (أعلام: ج/١/ص/١٧٨).

....

قطع أووقف، والاتفاق على أن المرجئة مذمومون ملعونون، وأن الإرجاء اسم ذم كالقدرية لما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً»[1].

وروى الحاكم عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل أمة يهود ويهود هذه الأمة المرجئة». وعن ابن عباس رضي الله عنه: «كلام القدرية كفر، وكلام الرافضة هلكة، وكلام المرجئة ضلالة»، ولكن اختلف في مسماه وموضوعه فالأصحاب بنوا على ما ذكرناه وإن كانوا يقولون الإرجاء الحقيقي مذهب الواقفة منهم الذين لا يقطعون بشيء.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: لأن الإرجاء التردد. وقال الفقيه حميد في (العمدة): لأنه الوقف والشك. **قلت**: بل التحقيق أن الإرجاء هو التأخير ومنه قوله تعالى: ﴿ تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ ﴾ [الأحزاب:٥١]. قال الجوهري: (أرجأت الأمر) أي أخرته، ومنه ﴿ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ ﴾ [التوبة:١٠٦]، أي مؤخرون حتى ينزل فيهم ما يريد، ومنه سميت المرجئة.

قلت: ويكون وجه المناسبة تأخيرهم القطع بالعقوبة والتخليد، والله أعلم.

وطوائف المخالفين يتبرؤون من هذا الاسم ويقولون: الإرجاء المذموم قائلوه هو: مذهب من زعم أن الإيمان قول بلا عمل، لما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقد سئل عن المرجئة؟ فقال: «قوم يقولون الإيمان قول بلا عمل». ويقولون فيما يحكم الأصحاب عليه بأنه الإرجاء الحقيقي هو رجاء وليس بإرجاء.

واعلم أن القول بالإرجاء ليس مقصوراً على فرقة دون فرقة، بل شائع في جميع فرق الإسلام من العدلية والمجبرة والإمامية وغيرهم، وفي الفرق الخارجة عن الإسلام كاليهود فإن أصل الإرجاء نشأ منهم كما حكى الله عنهم: ﴿ وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾ [البقرة:٨٠]. وقول من قال به من المسلمين محدث بعد وفاة أمير المؤمنين عليه السلام بخلاف كثير من مذاهب المبتدعة كالجبر والتشبيه ومذهب الخوارج فإنه حدث على عهده عليه السلام.

---

(١)- رواه الشيخ محمود الملاحمي، وفي كتابه الفائق عن الحسن البصري عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحديث بلفظه اهـ



....

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والنفوس تميل إليه طمعاً في الخير وأماناً من الشر.

قال القاسم عليه السلام ما معناه: الطاعة طريق الجنة، والمعصية طريق النار.

ومثال القائل بالإرجاء: كرجل يمشي إلى المغرب وهو مع ذلك يرجو أن يبلغ به مشيه إلى المشرق. وقال بعضهم:

ومن مشى في مهيع الإرجاء فقد مشى بالقدم العرجاء

وانساب في مدرجة عوجاء جائرة موحشة الأرجاء

ومن العجائب أنك ترى كثيراً من القائلين بالوعيد والمائلين إلى التسديد ينكرون مذاهب المرجئة ويبالغون في تقبيحها وتوبيخ القائلين بها وزجر المائلين إليها، وهم يرتكبون المعاصي، وينقادون إليها بالنواصي حتى قال شاعر المرجئة:ـ

تعيب القول بالإرجاء حتى ترى بعض الرجاء من الجرائر

وأعظم من أخي الإرجاء عيباً وعيديٌّ أصر على الكبائر

حكى هذين البيتين الفقيه حميد في كتابه (عمدة المسترشدين).

إذا عرفت هذا فالمرجئة هم المجبرة بأسرهم، والمجسمة كلهم، ومن المعتزلة محمد بن شبيب، وغيلان الدمشقي، ومويس بن عمران[1]، وأبو شمر[2]، وصالح قبة، والرقاشي، والصالحي، والخالدي وغيرهم، ومن الزيدية الشيخ أبو القاسم البستي وهو من فقهاء المؤيد بالله وغيره، ومن التابعين سعيد بن جبير، ومن الفقهاء حماد بن سليمان وأبو حنيفة وأصحابه.

---

(١) ـ الفقيه مويس بن عمران كنيته أبو عمران ، قال في طبقات المعتزلة : ذكر أبو الحسن أنه واسع العلم في الكلام والفتيا وكان يقول بالإرجاء ، وله مذهب في الفتيا قد حكاه الجاحظ ، قال في الهامش : جملته أنه يجوز أن يفوض الله تعالى الأحكام إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلماء أمته إذا علم أنهم يصيبون ، وهو من أهل الطبقة السابعة ، تمت .

(٢) ـ أبو شمر بكسر أوله وسكون الميم الضبعي البصري، مقبول من الرابعة، (تقريب ٢/٤٣٤).

....

وتحقيق مذاهبهم أن منهم من قطع على أن الفساق لا يدخلون النار وهم الكرامية والخراسانية ومقاتل بن سليمان كما قالوا بذلك في أهل الشرك، ومنهم من قطع بدخولهم وخروجهم وهو بشر المريسي، ومن قال بمثل قوله، ونسب إليه في (المحيط) القول بأن الفساق غير مرادين بآيات الوعيد، ومنهم من قال: يستحق الفاسق العقوبة الدائمة إلا أنه يجوز أن يعفو الله تعالى عمن شاء منهم، وإذا عفى عن البعض عفى عن الكل وإلا أدى إلى المحاباة وهي لا تجوز على الله تعالى وهذا قول محمد بن شبيب من المعتزلة ومن قال بقوله، ومنهم من قطع بدخول الفاسق النار إلا أن الطاعات التي صدرت منه ترد عقابه من الدوام إلى الإنقطاع، وهذا قول الخالدي وأتباعه هكذا قيل [الإمام يحيى] في حكاية مذهبه، وهو قريب من مذهب بشر إلا أن فيه بيان سبب الانقطاع وعدم التخليد.

وقال الفقيه حميد: ذهب الخالدي إلى أن الطاعة والمعصية إذا اجتمعتا فلا يستحق على المعصية إلا عقاباً منقطعاً لأن الطاعة يرد ثوابها عقاب المعصية من الدوام إلى الانقطاع، ثم الله تعالى بالخيار في المنقطع إن شاء أسقط، وإن شاء استوفى، فإن استوفى نقله بعد ذلك إلى الجنة، ومنهم من قال: بالوقف ومال إليه لتعارض آيات الوعد والوعيد، وعدم المرجح بحمل أحدهما على الآخر، وعدم العلم بالمخصص منهما للآخر فالوقف حينئذ هو الواجب، لأن في الأدلة متى تعارضت مذهبين التوقف وأن يتساقط ويرجع إلى الأصل، فالمتوجه على كل واحد منهما هو التوقف، فإنا إذا رجعنا إلى الأصل فهو أن العقاب يجوز أن يفعل وألا يفعل وهذا قول أبي حنيفة وغيره.

ومنهم من توقف في دخولهم النار وإذا قدر دخولهم قطع بخروجهم، ومنهم من قطع بدخولهم وتوقف في خروجهم، ومنهم من جوز دخولهم النار وعدمه، وجوز إن دخلوا خلودهم وخروجهم وهذا مذهب المرجئة الخلص، ومذهبهم هو الارجاء الحقيقي وبه قال أبو القاسم البستي وكثير من المرجئة، وإليه ذهب جملة أهل الارجاء من العدلية، وقال الرازي في (النهاية): بل المرجئة الخالصة هم القاطعون بأن الفساق لا يعذبون ولا يدخلون

....

النار، وحكى من المذاهب في هذه المسألة القول بأن الله يعذب البعض، ويعفو عن البعض وقال: هو مذهب أهل السنة، وحُكي اتفاقهم على أنا لا نعلم الآن أن الله تعالى عن أي كبيرة يعفو، واتفقوا أيضاً على أنه لا يخلد عقوبة أحد من هؤلاء، وذكر أن عدم القطع بشيء من الأقسام يعني دخولهم النار وعدمه وتخليدهم وعدمه مذهب كثير من أصحابهم وعزاه إلى أكثر الإمامية.

واعلم أن هذا الاختلاف هو باعتبار دخول الفساق النار وتخليدهم فيها [والقطع][1] بالأمرين أو القطع بعدمهما معاً، أو القطع بأحدهما والقطع بعدم الخلود[2]، أو التردد فيهما أو في أحدهما، وحاصله يرجع إلى ما ذكر، وقد يحكى الخلاف في المسألة على كيفية أخرى وهي باعتبار الوعد والوعيد، فالأكثر من المعتزلة والزيدية وهم الموسومون بالوعيدية يذهبون إلى أن الفساق داخلون في عمومات الوعيد، وأنه واقع بهم لا محالة، واختلف طوائف المرجئة.

فقال مقاتل: لا وعيد لمسلم أصلاً فهم غير داخلين في الوعيد، وقد سبق أنه حكي هذا في (المحيط) عن بشر المريسي.

وقال الأصم لا تدل آيات الوعيد على تعذيب الفساق لعلمنا أنها غير باقية على عمومها لخروج التائب وصاحب الصغيرة عنها فهي مجملة حيث خصصت، لأن العام إذا خص صار مجملاً في الباقي كما يذهب إليه بعض علماء الأصول.

وقال أبو شمر: دلالة العموم على تعذيب الفساق غير مقطوع بها لأنه يجوز أن يكون ثم استثناء أو شرط مخصص له بالكافر تقديره: إلا أن أعفو، وإن لم أعف، أو إن لم يكن مقراً بلسانه، أو ما شابه ذلك وإن لم نعلمه.

وقال أبو حنيفة بتعارض العمومين كما سبق.

---

(١) ـ سقط في (ب).

(٢) ـ في (ب): الآخر.

لنا: الكتاب والسنة، أما الكتاب فآيات منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾[النساء:١٤]، قالوا: الجمع المضاف يقتضي الاستغراق، والفاسق لم يتعد جميع حدود الله.

وقال زرقان[1] وأكثر المرجئة: قد اجتمع الوعد والوعيد في الفساق، فيقطع بخروج العاصين أولي الكبائر من النار إلى الجنة لأنه يصح عندهم اجتماع استحقاق الثواب والعقاب، وينفون الإحباط والتكفير كما سبق هناك، فيفعل بالفاسق عندهم ما يستحقه من العقاب وينقطع ذلك، ثم يفعل ما يستحق من الثواب ويدوم ولا ينقطع.

قوله: (**لنا الكتاب والسنة**). شرع المصنف في الاستدلال على المذهب المختار، ونحن نتتبع ما يفتقر من كلامه إلى الذكر[2] ثم نردفه بفوائد وزوائد والله الموفق.

قوله: (**أما الكتاب فآيات**).

اعلم أن الآيات الدالة على المذهب المختار هي من قبيل العمومات، وهي على قسمين خاصة في أهل الصلاة، وعامة فيهم وفي غيرهم من العصاة.

فالأول: نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴾ [الأنفال:١٥] إلى قوله: ﴿ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [الأنفال:١٦]. وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [النساء:٢٩] إلى قوله: ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ [النساء:٣٠]. وقوله تعالى في آخر آية المواريث المختصة بالمؤمنين: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء:١٤].

والثاني: وهو ما ورد عاماً لأهل الصلاة وغيرهم نحو قوله تعالى: ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ [النساء:١٢٣]، ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٨]، ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا .. ﴾ الآية [النساء:٩٣].

---

(١) ـ أبو يعلى محمد بن شداد بن عيسى المسمعي يعرف بزرقان، توفي سنة ٢٧٨هـ (لسان الميزان: ٥/ص/١٩٩).

(٢) ـ في (ب): من كلامه ما يفتقر إلى الذكر.



قلنا: وكذلك الكافر، فكان يلزم بطلان فائدتها. على أن سياق الآية في فسّاق أهل الصلاة، قال تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:١].

وأيضاً فقوله: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٣٠] إشارة إلى حدود محضورة، فقوله عقيب ذلك: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٢٩] يجب أن يصرف إليها.

قوله: (**وكذلك الكافر فكان يلزم بطلان فائدتها**).

يعني: أن الكافر لم يتعد جميع حدود الله، والحاصل أن أحداً من المكلفين لا يمكنه تعدي جميع الحدود سواء كان كافراً أو فاسقاً إذ فيها ما لا يمكن الجمع بينه للتنافي والتضاد ألا ترى أنه لا يمكن الجمع بين اليهودية والنصرانيه.

قوله: (**على أن سياق الآية في فسّاق أهل الصلاة**).

وذلك لما سبق من ورودها في آخر ذكر المواريث المختصة بالمؤمنين، وأيضاً فالأمة مجمعة على أن أهل الصلاة مزجورون بهذه الآية عن تعدي حدود المواريث ولو حملت على تعدي جميع الحدود لامتنع تناولها لهم.

قوله: (**قال تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾**).

أورده استظهاراً على أن الآية واردة في فساق أهل الصلاة وأن سياقها فيهم وهو وهم، فإن الآية المحتج بها في سورة النساء الكبرى آخر آية المواريث قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ..﴾ الآية [النساء:١١]. ثم قال: ﴿وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٞ..﴾ الآية [النساء:١٢]. ثم قال: ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ..﴾ الآية [النساء:١٣]. ثم قال: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ..﴾ الآية [النساء:١٤]. المحتج بها، وأما الذي بعد آية سورة النساء الصغرى وذكر الطلاق فهو قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ﴾ [الطلاق:١]. وكان الصواب أن يقول: إن سياق الآية في أهل الصلاة لأنها بعد ذكر المواريث المشروعة فيما بينهم التي خوطبوا بها، وسبب وهم المصنف أن السيد ذكر في الشرح حال

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن:٢٣]، قالوا: سياقها في الكفار بدليل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا﴾ [الجن:٢٤].

قلنا: عموم أول الآية لا يمنع من خصوص آخرها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا ..﴾ الآية [النساء:٩٣].

خوضه في هذا المعنى مالفظه الذي ذكرتموه باطل لأنه تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ..﴾ الآية. إلى قوله: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.

ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعدياً لجميع الحدود فذكرها للاحتجاج على عدم عموم الحدود، والمصنف جاء بعبارة أخرى توهم أنها أول الآية المحتج بها فانضرب كلامه.

قوله: (**عموم أول الآية لا يمنع من خصوص آخرها**).

كان الأولى أن يقول: خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها، وتحقيقه أنه لا يجب إذا كان آخر الآية وهو قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ ..﴾ إلخ [الجن:٢٤]. محمولاً على الكفار وخاصاً بهم أن يخص أول الآية بهم بل يجب ترك أولها على عمومه، وحمل آخرها على ما يصح حمله عليه، هكذا قدره الرازي في (النهاية).

قوله: (**قالوا: المراد أنه يستحق جهنم**).

تحقيقه أن الآية تدل على أن جزاء القاتل ذلك، ولا تدل على أنه يجازى بذلك ويوصل جزاؤه إليه وهو سؤال حسن، ثم إن المصنف ضم إليه اعتراضاً آخر وهو تجويز أن التقدير فجزاؤه إن جازاه، ووجَّه الأجوبة إلى هذا الطرف الأخير.

ثم لمح إلى جواب الطرف الأول بقوله: (**وبعد فالجزاء مصدر جازى يجازي**).. إلخ، ولا يخلو الكلام عن عدم انتظام، وتحقيق الجواب عن الطرف الأول من وجهين ذكرهما في (النهاية) وأجاد فيهما:



قالوا: المراد أنه يستحق جهنَّم، وأن التقدير، فجزاؤه إن جازاه.

قلنا: هذا تقدير شرط لم ينبء عنه الظاهر ولا دل عليه العقل.

وبعد: فقوله: ﴿ وغضب الله عليه ولعنه وأعد له جهنم ﴾ يمنع من تقدير هذا الشرط.

أحدهما: أن تقدير قوله: ﴿ فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾. أي من قتل مؤمناً جوزي بجهنم، ولذلك صح أن يعطف عليه قوله: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ ﴾. لأن عطف الفعل إنما يصح على الفعل دون الاسم.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ ﴾ [النساء:١٢٣]. دل ذلك على إيصال الجزاء إلى المستحق.

وأما الطرف الثاني، فجوابه: ما ذكره المصنف، وحاصله أنه لا دليل على تقدير ذلك الشرط، وما لا دليل عليه لا يجوز إثباته.

قوله: **(يمنع من تقدير هذا الشرط).**

يعني: لأن قوله: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ ﴾. فعلان ماضيان فلا يصح تعليقهما بالشرط لأنه يقضي بالاستقبال، وفيه نظر لأن الفعل الماضي إذا وقع بعد الشرط أو جزاءً له عاد إلى معنى الاستقبال، فالتقدير ومن يقتل مؤمناً متعمداً يغضب الله عليه ويلعنه ويعد له عذاباً عظيماً. وإذا قدر في قوله: ﴿ فَجَزَآؤُهُۥ ﴾. شرط، وتقديره إن جازاه فهو لا يمنع عن صحة عطف ما بعده على ما قبله، والخصم يقول: أخبر الله أن القاتل عمداً عدواناً جزاؤه جهنم إن لم يعف عنه، ويغضب عليه ويلعنه، ويعد له مع عدم العفو عذاباً عظيماً.

قوله: **(وبعد فقوله: ﴿ وغضب الله عليه ولعنه وأعد له جهنم ﴾).**

هذا غلط في التلاوة والآية: ﴿ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ﴾.

قوله: **(مصدر جازى يجازي).**

صوابه: جزى يجزي، لأن مصدر جازى يجازي المجازاة هذا باعتبار اللفظ.

وأما المعنى فهو واحد.

وبعد: فالجزاء مصدر جازى يجازي، فلا يصح تقديره بالاستحقاق.

وبعد: فالاستحقاق اسم، فلو فسر به الجزاء لكان قد عطف فعلاً على اسم.

قالوا: ظاهر الآية يقتضي وقوع المجازاة عقيب المعصية، وإذا بطل الظاهر فلستم بأن تحملوه على مجاز، وهو أن التقدير سيجازى أولى من أن نحمله على مجاز آخر، وهو أن المراد الاستحقاق.

قلنا: حملناه على أقرب المجازين، والأقرب مع الأبعد كالحقيقة مع المجاز لاسيما مع قيام المانع من حمله على الاستحقاق.

ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴾[القمر:٤٧] والفاسق مجرم.

قوله: (**فلا يصح تقديره بالاستحقاق**).

يقال: لم يسبق ذكر أن الخصم قدر الجزاء بالاستحقاق.

وجوابه: أن المصنف وإن لم يذكر ذلك في السؤال فقد ذكره غيره.

قال في الشرح: فإن قيل ليس في الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق لأن تقدير الآية: فجزاؤه إن جازاه جهنم، ونحن لا ننكر الاستحقاق.

وقوله: (**وبعد فالاستحقاق اسم**)... إلخ.

يقال: والجزاء أيضاً اسم لأن الاستحقاق مصدر استحق يستحق، والجزاء مصدر جزا يجزي، فلا فرق بينهما في الوجه المذكور وهو لزوم عطف الفعل على الاسم.

وأجيب: بأنهم إذا حملوا الجزاء على الاستحقاق كان المعنى فهو مستحق، ولفظة (مستحق) ليست مصدراً ولا إسماً للفعل، ونحن نقول: معناه جازاه الله، أوجوزي بجهنم، فصح عطف الفعل عليه هكذا قيل، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

قوله: (**ومنها قوله:** ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴾ إلى قوله: **وأما قوله في آخرها:** ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا .. ﴾ الآية. وهِمَ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وكأنه قصد إلى الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴾ [الزخرف:٧٥]، كما هي كذلك في الشرح فسبق القلم إلى قوله تعالى:



وأما قوله في آخرها: ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم ﴾ [الزخرف:٨٠] فهو كلام مستقل لا يقتضي انصراف الآية إلى الكفار.

ومنها قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾

﴿ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴾ وهو آية أخرى ليس آخرها ما ذكره.

ووجه الاحتجاج بالآية: أن الله سبحانه وتعالى أخبر أن المجرمين في عذاب جهنم، ولا شك أن الفاسق مجرم فيجب أن يدخل النار ويخلد فيها.

قوله: (**وأما قوله في آخرها**)... إلخ.

احتراز عن سؤال مقدر، وهو أن ما بعدها يقتضي كونها واردة في الكفار لأنه تعالى قال: ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم ﴾. وهذا لا يتصور إلا في حق الكفار.

وتقرير الجواب: أن الآية التي استدللنا بها قد تمت فائدتها، واستقلت بنفسها فلا يجب إذاً تخصيص ما بعدها أن تكون مخصصة[1] مع أن لفظها لفظ عموم، فيجب حمله على ظاهره إلا لمانع ولا مانع هاهنا.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: ويجاب بأنه ليس في آخرها ما يدل على الاختصاص بالكفار لكن التناجي بينهم والسر قد يكون بالكفر كالمنافقين ونحوهم، وقد يكون بين أهل الفسق بفسوقهم.

قلت: وهو صحيح بالنظر إلى ما ذكره لكن من جعله خاصاً بالكفار بنى على أن قوله: ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ ﴾. استفهام تقرير لحسبانهم، ولا يحسب أن الله لا يسمع إلا الكفار لأن كل مؤمن يعتقد أن الله يسمع كل سر ونجوى، وقد اعترضت دلالة هذه الآية باعتراض آخر وهو أنها لو حملت على ظاهرها فهو يقتضي أن المجرمين الآن في جهنم، وأجاب في (العمدة) بأنه وإن أفاد ظاهرها ما ذكره السائل إلا أنا نحمله على المستقبل لعلمنا أنه لا يصح أن يحمل على ظاهرها.

---

(١). في (ب): مخصوصة.

وقوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً.. الآية﴾ [البقرة:٨١]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار:١٤].

قوله: (**وقوله**: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً.. ﴾ الآية. تمامه: ﴿ وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾.

ووجه الاستدلال بذلك: أنا قد علمنا أن الفاسق قد أحاطت به خطيئته، بمعنى أنها قد أحبطت ثوابه، لأن ثوابه لو كان باقياً لما صح ذلك، ولولا إحاطتها بثوابه لما صح لعنه ولا ذمه، كما لا يحسن ذلك في حق صاحب الصغيرة هكذا قرره في (العمدة).

وقد أورد على الاستدلال بهذه الآية سؤال وهو: أن الآية واردة في اليهود لأنه تعالى حكى عنهم قولهم: ﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾ [البقرة:٨٠]. ثم عقب ذلك بهذه الآية، وإذا كانت فيهم لم يصح الاستدلال بها في حق الفساق.

وأجاب الفقيه حميد: بأنها وإن وردت فيهم فلا يجب قصرها عليهم لأن الخطاب الوارد على سبب لا يجب قصره عليه إلا أن تتناوله لفظة السبب فقط، وأما إذا كان عاماً فإنه يستقل بنفسه فيجب حمله على عمومه لأن الحجة نفس الخطاب دون السبب.

ودليله: أنه يصح أن يستثني منه غير السبب، وأورد عليها أيضاً أن الإحاطة لا تصح إلا في الأجسام فتكون من قبيل المجاز، ولا يصح التمسك بها هذه حاله.

وأجيب: بأن ذلك يقتضي ألا تصح دلالتها على خلود اليهود في النار، ولا شك أنها مفيدة له، فإذا تناولتهم وجب تناولها لغيرهم، والمجاز يصح الاستدلال به متى علم المراد منه، والمراد بإحاطة خطيئته أن كبيرته التي جاء بها أبطلت ثوابه فصارت كالمحيطة به.

قوله: (﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾).

الحجة قائمة في هذه الآية وفيما يليها من قوله: ﴿ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴾. فأخبر تعالى أن الفجار في الجحيم وأنهم يصلونها ولا يغيبون عنها، والآية عامة للفاسق مع الكافر إذ لا خلاف في أن الفاسق فاجر.



وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا﴾[الفرقان:١٩] وأشباهها.

ومن عجائب ما اطلعنا عليه من الأوهام أن الفقيه حميد بن أحمد رحمه الله مع كماله وفضله وسعة فهمه وعلمه وحلمه أورد بعد الاستدلال بهذه الآية سؤالاً وهو: فإن قيل: ما أنكرتم أن المراد بها الكفار لأن ما بعدها ينبي عن ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾؟ ثم أجاب عنه بجواب أطال الكلام فيه، وفرّعه وخرج منه إلى فوائد تتعلق بأن خصوص آخر الكلام لا ينقض عموم أوله، وليس بعد الآية التي ذكر المحتج بها شيء مما ذكره وإنما وهم فظن أن الكلام في آية سورة المطففين وهي قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ [المطففين:٧]. فسبحان من لا تعتريه الأوهام، ولا تحيط بكنه جلاله الأفهام.

قوله: (**وقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا﴾).

تمام الآية: ﴿كَبِيرًا﴾. قال جار الله: فالعذاب الكبير لاحق بكل من ظلم، والكافر ظالم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:١٣]. والفاسق ظالم لقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات:١١].

قوله: (**وأشباهها**). يعني: أشباه الآيات المتقدمة الواردة في الوعيد كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن:٢٣]، ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه:٧٤]، ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه:١١١]، ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات:٣٧-٣٩]، ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم:٨٦]، ﴿وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم:٧٢]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة:٨]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال:١٥]، إلى قوله: ﴿فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال:١٦]، ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء:٣٠] ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان:٦٨، ٦٩]، وغير ما ذكر من آيات الوعيد التي يطول لها التعديد.

ومنها قوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ [النساء:٣١] **فشرط التكفير باجتناب الكبائر.**

ومنها قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا ﴾ **إلى قوله:** ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ [الأعراف:١٦٩].

قوله: (**ومنها قوله:** ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾. هذه الآية ليست من عمومات الوعيد، ولا دلالة فيها صريحة على أن الفاسق يعذب لكن دلالتها من حيث أن الله سبحانه شرط في تكفير المعاصي وإذهاب حكمها، وهو استحقاق العذاب وإيصاله اجتناب الكبائر، فإذا لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط فيدل على أن ما تذهب إليه المرجئة من تكفيرها مع ارتكاب الكبائر واسقاط العقاب عن الفاسق غير صحيح.

قوله: (**ومنها قوله:** ﴿ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ﴾)...إلى آخره.

هذه الآية أيضاً ليست من عمومات الوعيد والاحتجاج بها من وجه آخر وهو أن الله سبحانه وتعالى أنكر على هؤلاء الخلف الخالفين للمذكورين أولاً من اليهود، وهم من في زمن رسول الله ادعاؤهم أنه يغفر لهم مع كونهم غير تائبين، وهم الذين ورثوا الكتاب وهو التوراة، بقيت في أيديهم بعد سلفهم ولا يعملون بها ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ ﴾، أي: حطام الدنيا وما يتمتع به منها، والمراد ما كانوا يأخذونه من الرشا في الأحكام، وعلى تحريف الكلم لتسهيل التكليف على العامة ﴿ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا ﴾، أي: لا يؤاخذنا الله بما أخذنا ﴿ وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ ﴾، أي: يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون إلى مثل فعلهم غير تائبين، وغفران الذنوب لا يصح إلا بالتوبة والمصر لا غفران له ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾، يعني: وهو أنه لا يغفر إلا للتائب، وميثاق الكتاب قوله في التوراة: من ارتكب ذنباً عظيماً فإنه لا يغفر له إلا بالتوبة، ولا يخفى عليك بعد فهم تفسير الآية وفهم من أنزلت فيه ضعف الاحتجاج بها على ما نحن بصدده.



وأما السنة فالأخبار مشحونة بالوعيد العظيم على من شرب وزنا واغتاب وقتل النفس

تنبيه:

اعتمد أصحابنا رحمهم الله في الاستدلال بهذه الآيات الكريمة الدالة على إيصال العقاب إلى الفساق على طريقة واحدة، وهي من حيث عمومها وشمولها لكل عاص فاسق بدليل ما سبق من أن للعموم ألفاظاً تفيده وتقتضيه، وذكر الرازي في (النهاية) وتابعه الإمام يحيى في (التمهيد)، والإمام المهدي في (الغايات): أنها تدل بطريقة أخرى وتوجيه آخر وهو من حيث الإيماء ودلالته، وذلك على وجهين:ـ

أحدهما: أن ترتيب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف[1] علة لذلك الحكم فقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء:٩٣]. يفيد أن كونه قاتلاً على سبيل العمدية علة للأحكام المذكورة.

وثانيها: أن الوصف إنما يكون علة للحكم إذا كان مناسباً له، والمناسبة حاصلة هاهنا لأن هذه الآيات خرجت مخرج الزجر عن مواقعة المعاصي فوجب ترتيب هذه الأحكام كلها على هذه المعاصي أينما وجدت، وأيضاً ذكر الرازي والإمام يحيى عليه السلام: أن في الاستدلال بهذه الآيات مقاماً آخر يؤذن ببطلان كلام المرجئة وهو الاستدلال بالآيات الكريمة مصحوبة بقرينة الإجماع، وتوجيهه أن يقال: أجمعت الأمة على أن العصاة مزجورون بهذه الآيات المصرحة بالوعيد، فسواء قلنا بأن صيغة (من) ونحوه موضوعة للعموم أو مشتركة أوموضوعة للخصوص، فإنه يجب حملها في هذه الآيات على العموم وإلا لزم القول بأن العصاة غير مزجورين بهذه الآيات وذلك خلاف الإجماع.

قوله: (**وأما السنة: فالأخبار مشحونة بالوعيد العظيم على من شرب وزنا واغتاب وقتل النفس**). أشار إلى نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن»[2]. وقوله

---

(١) ـ في (ب): الموصوف.

(٢) ـ هو في كنز العمال (ج/٥/برقم: ١٣١٩٧).

....

صلى الله عليه وآله وسلم: «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه»[1]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة فقد حل بها البلاء»[2]. ثم ذكر منها شرب الخمور. وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً، فإن مات دخل النار فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد فشرب فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار»[3]. إلى أن قال في الرابعة: «فإن عاد في الرابعة كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخبال يوم القيامة». وهي عصارة أهل النار.

ونحو ذلك مما يطول شرحه، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الزنا وغيره: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[4]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الزناة تشتعل وجوههم ناراً»[5]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الزاني لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه ويقول أدخل النار مع الداخلين». وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب، وسخط الرحمن والخلود في النار». وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله»[6]. وغير ذلك، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في المغتاب: «من قال في مسلم ما ليس فيه أسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال»[7]. رواه ابن عمر،

---

(١) ـ أخرجه أبو داود عن ابن عمر، وأخرجه ابن ماجة وزاد: «وآكل ثمنها» وهو في أمالي أبي طالب.

(٢) ـ هو في الكنز برقم /٣٩٥٨٩/ بلفظ عن علي (ع) قال: قال رسول الله (ص): إذا عملت أمتي خمس عشره خصله حل بها البلاء، قيل وما هي يارسول الله ؟ قال: إذا اتخذو الفيئ دولا والامانه مغنما والزكاة مغرما وأطاع الرجل زوجته وجفا اباه وعق امه وبر صديقه وشربت الخمور ولبست الحرير والديباج واتخذوا المعازف والقينات واكرم الرجل مخافة شره وكان زعيم القوم أرذلهم ولعن آخر هذه الامه أولها وارتفعت الاصوات في المساجد، فاليتوقعوا خلالاً ثلاثاً، ريح حمراء وخسف ومسخ) رمز لمن أخرجه ت وابن ابي الدنيا في ذم الملاهي وفي البعث وقال هذا اسناد فيه ضعف، وابن الجوزي في الموضوعات أهـ.

(٣) ـ هو في كنز العمال (ج/٧/رقم/٢١٠٠٧).

(٤) ـ أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة.

(٥) ـ أخرجه الطبراني. قال المنذري: بإسناد فيه نظر.

(٦) ـ أخرجه عن ابن عباس مرفوعا، وفي لفظ أبي يعلى بإسناد جيد من طريق ابن مسعود: «ما ظهر في قوم الزنا و الربا إلا أحلوا بأنفسهم عذاب الله».

(٧) ـ هو في كنز العمال (ج/٣/برقم: ٧٩٢٥) بلفظ: «من قال في امريء مسلم ما ليس فيه ليؤذيه حبسه الله ردغة الخبال حتى



وأشباه ذلك

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «من ذكر امرءاً بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله تعالى في نار جهنم حتى يأتي بنفاذه»[1]. رواه أبو الدرداء.

قلت: وتعليق حبسه في النار بما علق به مشعر بأنه لا أمد له لأن إتيانه بنفاذه محال، وكذلك ما سبق في الحديث الأول وغير هذا وغيره مما ورد في الغيبة بحيث لو استقصي لملأ أوراقاً كثيرة.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في قاتل النفس: «لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار»[2]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قتل مؤمناً فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»[3]. وغير ذلك وغيره مما يطول ذكره يعني سطره.

قوله: (**وأشباه ذلك**). يعني: مما يعود إلى الوعيد الشديد على أنواع من المعاصي كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالداً مخلداً، ومن تحسى سماً فهو يتحساه سماً في نار جهنم خالداً مخلداً»[4].

والوارد من الأحاديث النبوية في الوعيد على أنواع المعاصي أكثر من أن تحصر، وأجل من أن تذكر في ضمن غيره وتسطر، فإنه يجاوز المجلد والمجلدين والثلاثة، ومن أحب مطالعة كثير منه فعليه بالكتاب الجليل الذي ليس له في فنه شبيه ولا عديل الموسوم بكتاب (الترغيب والترهيب) للحافظ العالم المحدث عبدالعظيم المنذري[5] فإنه جمع من عمومات الوعد

يخرج مما قال».

(١) ـ هو في كنز العمال (ج/٣/برقم: ٨٠٣٣).

(٢) ـ أخرجه الترمذي وقال حسن غريب، ونحوه للطبراني في الصغير عن أبي بكرة.

(٣) ـ هو في كنز العمال (ج/١٦/برقم: ٤٤٣٥٣).

(٤) ـ أخرجه البخاري في كتاب الطب (٢٥٨/١٠) رقم (٥٧٧٨) ومسلم في الإيمان (١٠٣/١ - ١٠٤) رقم (١٧٥/ ١٠٩) والطبراني في الأوسط (٤٦٩/١) رقم (١٧٣٠) عن أبي هريرة، ورواه الإمام المرشد بالله في الأمالي (٣٠٨/٢) عن أبي هريرة.

(٥) ـ عبدالعظيم بن عبد القوي بن عبدالله، أبو محمد زكي الدين المنذري، عالم بالحديث والعربية من الحفاظ المؤرخين، له الترغيب والترهيب مطبوع، مولده عام ٥٨١هـ بمصر وتوفي فيها عام ٦٥٦هـ (أعلام: ج/٤/ص/٣٠).

....

والوعيد وزبد الأطماع والتشديد ما لم يجتمع في غيره من كتب الأولين والآخرين، فهو في أسفار الأخبار واسطة العقد الثمين.

تنبيه:

مما ذكره الرازي في نهايته من أدلة أصحابنا، وتابعه فيه الإمام يحيى في (التمهيد) طريقة مركبة من العقل والسمع، وتحريرها أن الفاسق يستحق العقوبة لفسقه بما تقدم من الأدلة، فلو عفى الله عنه لكان لا يخلو إما ألا يدخل النار ولا الجنة، أو يدخل النار أو الجنة، والأول باطل لأنهم إما أن يموتوا أو يكونوا أحياء في مواضع أخر سوى الجنة والنار، وكلاهما باطلان بالاجماع، وأما إن أدخلهم النار فإن عذبهم فيها فما عفى عنهم، وإن لم يعذبهم فيها فذلك باطل بالاجماع، وأما إن أدخلهم الجنة فإما أن يتفضل عليهم أو يثيبهم، والأول باطل لأن الأمة مجمعة على أن حال المكلفين في الجنة متميزة عن حال الأطفال والمجانين، وليس ذلك إلا بالتعظيم، والتفضل بالتعظيم قبيح وإلا قبح التكليف، والثاني أيضاً باطل لأنا قد بينا أن استحقاق العقاب واستحقاق الثواب لا يجتمعان، بل حصول استحقاق العقاب أحبط استحقاق الثواب، وإذا كان القول بالعفو مؤدياً إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً.

وقد ذكر المهدي عليه السلام قسماً آخر في هذا التقسيم، وهو أن يدخل بعد العفو عنه النار مدة والجنة مدة بظلمه بأنه يتفرع على ثبوت الاستحقاقين واجتماعهما في شخص واحد، وذلك محال لما تقدم ولتأديته إلى ثبوت العقاب بروح وهو معرفة انقطاعه وذلك ممتنع.

وذكر الرازي وجهاً آخر ما هو مركب وتحريره: أن إسقاط الله للعقاب والعفو عنه إما أن يكون قبل المعصية أو حال حصولها أو بعد حصولها، لا يجوز أن يكون واقعاً بعدها لأنا قد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا ومتى سرق استحق القطع على سبيل العقوبة والنكال، وذلك يدل على أن العفو لم يحصل إذ لو حصل لما جاز التنكيل.

قلت: وهذه الطريقة على وجهيها المذكورين اعتماد أصحابنا عليها قليل، وحدها عن القطع



....

في محل النزاع كليل.

أما الوجه الأول: فهو مبني على ما ذكر من الاجماع وهو غير متحقق ولا معلوم.

وأما الوجه الثاني: فليس فيه إلا أن العفو لم يحصل وقت إقامة الحد على السارق ونحوه، فمن أين أنه لا يحصل من بعد، وما المانع من أن يستحق السارق ونحوه عقاباً عظيماً على كبيرته التي ارتكبها، فيأمر الله بأن يوصل إليه جزء يسير من تلك العقوبة عاجلاً وهو الحد ويعفو عن بقية ما يستحقه من أجزاء العقاب؟

واعترض الرازي الوجه الأول بأنا نقول: يدخل الجنة تفضلاً فلم لا يجوز ذلك فإنا لا نسلم قبح التفضل بالتعظيم، ولو ساعدنا على ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على أن المكلفين يجب أن يتميز حالهم في الجنة عن حال أهل التفضل.

واعترض الوجه الثاني: بأنه لم لا يجوز أن يقول الله للعاصي: أسقطت عنك عقوبة ما تفعله بعد ذلك من المعاصي، فيكون دافعاً لاستحقاق العقوبة على تلك المعاصي، ثم إن سلم ذلك لم لا يجوز أن يسقط بعد حصول المعصية؟ فلا نسلم أنه يحد على سبيل التنكيل لأن الحد يقام على التائب، وادعى بعضهم إجماع العلماء على أن إقامة الحد على التائب والمصر واقعة على وجه واحد لا يختلف.

قالوا: الآية دالة على أن يقام نكالاً في حق كل منهما، فإذا لم تدل إقامته في حق التائب على استحقاق العقاب فكذلك المصر.

وقال الرازي: لا نسلم الاجماع على أنه يقام على المصر على وجه النكال، فإن المرجئة بأسرهم يخالفون في ذلك ويدعون أنه يقام لا على وجه النكال.

وقد بالغ الإمام المهدي عليه السلام في الرد عليه فيما ذكره، وقال: المعلوم من دين الأمة أنهم كانوا يستخفون بأهل الكبائر، وأن عمر كان يقيم الحد على وحشي لشربه المسكر على وجه

....

الإهانة، وأن علياً عليه السلام حين جلد الوليد بن عقبة[1] ضرب به الأرض إهانة له.

قال: وإنكار الرازي لإقامة الحدود على غير التائبين على وجه النكال والخزي بهت يتضمن تكذيب صريح القرآن حيث قال: ﴿ نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة:٣٨]. وحيث قال: ﴿ لَهُمۡ خِزۡيٌ فِي ٱلدُّنۡيَا ﴾ [المائدة:٣٣]. وأما إقامته على التائب فليس كذلك، والتفرقة بينهما معلومة من حاله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه حين حد العامرية صلى عليها وأثنى عليها خيراً، ولم يفعل كفعله في حد البجليين الذين أسلموا ثم استاقوا الإبل وقتلوا الراعي فأمر صلى الله عليه وآله وسلم بسمل أعينهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وتلى بعد ذلك ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ ﴾..الآية.

وكما كان من الصحابة في شأن من يؤتى في دبره حتى قيل: يحرق، أويهدم عليه جدار، أويرمى به من أعلى جدار ثم يهدم عليه، ثم قال عليه السلام: هيهات لا ينكر افتراق الحالين إلا سفسطي الدين، قليل اليقين.

قلت: إنما منع الرازي من قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم لوجهين:ـ

أحدهما: بناؤه على عدم التقبيح والتحسين العقليين، وذلك غير مسلم له.

الثاني: دعواه أنه إنما قبح في الشاهد لما فيه من الضرر المظنون وهو تأديته إلى أن الإنسان يزهد في طلب صفات الكمال التي تعظم لأجلها، وذلك يؤدي إلى اختلاط نظام العالم لأنه حينئذ لا يكون البعض أولى بالرئاسة من البعض، وذلك يوجب عود الضرر على فاعل

---

(١) ـ الوليد بن عقبة بن أبي معيط، أبو وهب القرشي ابن عمرو بن أمية بن عبد شمس، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعنه أبو موسى عبد الله الهمداني وعامر الشعبي وحارثة بن مضرب، قال ابن سعد بسنده: أسلم الوليد يوم الفتح وبعثه رسول الله على صدقات بني المصطلق، وولاه عمر صدقات بني تغلب، وولاه عثمان الكوفة [بدلاً عن سعد بن أبي وقاص] ثم عزله، فلما قتل عثمان تحول إلى الرقة فنزلها حتى مات بها سنة ٦١هـ على خلاف، وكان أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بني المصطلق أنهم ارتدوا عن الإسلام وأبو أداء الصدقة، وذلك أنهم خرجوا إليه فهابهم ولم يعرف ما عندهم، فبعث رسول الله خالد بن الوليد وأمره أن يتثبت فيهم فأخبروه أنهم متمسكون بالإسلام، فنزلت: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ...﴾ الآية [الحجرات: ٦]، راجع (تهذيب التهذيب) ١١/١٢٥ (وتهذيب الكمال) ٣١/٥٣.



ويقل للخصوم: لو جاز أن نتوقف في عمومات الوعيد لجاز أن نتوقف في عمومات الوعد.

التعظيم فقبح منه لأجل ذلك أن يتفضل بالتعظيم، والباري سبحانه وتعالى لا يخاف ضرراً فلا يقبح منه الابتداء بالتعظيم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ولعمري أن دعواه هذه باطلة، وإخباره بها ذكر كذب كما قال بعض أصحابه المجبرة فيه: إنه لا يبعد أن يكون كذباً.

يعني: أن أحدنا لا يجد من نفسه أنه يمنع من ذلك لخشية الضرر المذكور.

قال: فاللائق أن يقال: إنه سبحانه قادر على أن يجعل الواحد منا على صفة كمال يستحق لأجلها التعظيم من غير تكليف، فلا يعلل حسن التكليف بالتعريض لدرجة التعظيم.

قال عليه السلام: وهذا أضعف فإن أحدنا لا يستحق المدح والتعظيم على شيء خلق فيه غير واقف على اختياره.

قوله: (**ويقل للخصوم: لو جاز أن نتوقف في عمومات الوعيد**)... إلخ.

أي: يقال للقائلين بالوقف من المخالفين، وهذا أورده المصنف على صفة الاحتراز، والجواب عن سؤال يورد بعد ذكر آيات الوعيد وعموماته وتحريره أن يقال: كما دلت الأدلة على أن الفاسق من أهل العقوبة فقد دلت على أنه من أهل المثوبة، فآيات الوعيد معارضة بآيات الوعد، فليس بأن يدخل المصر تحت الآيات الدالة على استحقاقه للعقوبة بأولى من أن يدخل تحت الآيات الدالة على استحقاقه للآثابة لعدم إمكان الترجيح، وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمن وقّاف عند الشبهات»[1]. فيجب الوقف، وفي ذلك بطلان القطع على كونهم من أهل العذاب، وهذا متمسك القائلين بالوقف في شأن آيات الوعد والوعيد،

---

(١) - في الاعتبار وسلوة العارفين ما لفظه: أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد، أخبرنا أبو أحمد عبد الله بن أحمد، أخبرنا محمد بن عيسى المقري، أخبرنا عبد الرحمن بن مقاتل، أخبرنا عبدالملك بن قدامة الحمصي، عن إسحاق بن بكر، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «للمنافقين علامات تعرفونهم بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهمة، وغنيمتهم غلول، لا يقربون المساجد إلا جهراً، ولا يأتون الصلاة إلا دبراً، مستكبرين، لا يألفون ولا يؤلفون، خشب بالليل، سحت بالنهار، المؤمن وقّافٌ عند الشبهات، والمنافق خواض في الخطيئات».

....

وعدم القطع بدخول الفاسق في هذه أوفي هذه

وقد عرفت مما تقدم أن أصحابنا رجّحوا آيات الوعيد وقطعوا بدخول الفاسق فيها، وحملوا آيات الوعد على ما يوافقها، وأن من المرجئة فرقة رجحت آيات الوعد وجعلتها مخصصة لعمومات الوعيد، فهذه ثلاث فرق باعتبار ترجيح آيات الوعيد وترجيح آيات الوعد والتوقف، وقد انطوى السؤال على ذكر متمسك أهل الوقف، ونحن نذكر متمسك مرجحي آيات الوعد ثم نأتي بعد ذلك بما هو جواب عنه وبالمقتضي لترجيح آيات الوعيد.

واعلم أن آيات الوعد كثيرة، وهي أنواع منها ما ورد مورد آيات الوعيد بأن يتضمن الوعد على الطاعات بالثواب ودخول الجنة والتخليد فيها كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [النساء:١٣]، ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴾ [الدخان:٥١، ٥٢]، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الكهف:١٠٧، ١٠٨]. وغير ذلك مما يطول شرحه، وقد ورد من الأخبار ما يردف ويعضد معناه في الترغيب العظيم على أنواع من الطاعات نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال مثل ما قال هذا (يعني المؤذن) يقيناً دخل الجنة، ومن بنى لله مسجداً قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة، ومن أخرج أذى من المسجد بنى الله له بيتاً في الجنة»[1]. وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم لمن قال له: «أرأيت أن شهدت أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، وصليت الصلوات الخمس، وأديت الزكاة، وصمت رمضان وقمته فممن أنا؟. قال: «من الصديقين والشهداء». ومن المعلوم أن كثيراً من الفساق يفعلون جميع ما ذكر. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خمس من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة: من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن، وصام رمضان، وحج البيت إن استطاع إليه سبيلاً، وأعطى الزكاة طيبة بها نفسه، وأدى الأمانة. قيل: وما أداء الأمانة؟ قال غسل الجنابة، إن الله لم يأمن ابن آدم

(١) هو في ـ كنز العمال (ج/٧/برقم: ٢١٠٠٧).

....

على شيء من دينه غيرها»[1]. وغير ذلك مما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المعنى مما لا ينحصر، ولا يقال: إن الفاسق غير متقٍ، ولا مؤمن، ولا عامل لصالح لأن الآيات الكريمة تصدق على من أطاع طاعة واحدة، أو اتقى مرة واحدة، والإيمان بالله التصديق به وتوحيده، ومعلوم أن من الفساق من له طاعات واسعة ومراقبة لله وتقوى متكررة وإيمان صحيح وعقيدة صالحة.

ومنها: ما يتضمن الوعد بغفران الذنوب نحو: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ ﴾ [الزمر:٥٣]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:٤٨]، ﴿ نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الحجر:٤٩].

ومن هذا القبيل ما ورد من الأخبار التي ليس لها حصر كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لله ملكاً ينادي عند كل صلاة: يا بني آدم قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها فأطفئوها»[2]. رواه أنس، وروى مثله ابن مسعود قال: «يبعث منادٍ عند حضرة كل صلاة فيقول: يا بني آدم قوموا فأطفئوا ما أوقدتم على أنفسكم، فيقومون فيتطهرون ويصلون الظهر فيغفر لهم ما بينهما، فإذا حضرت العصر فمثل ذلك، فإذا حضرت المغرب فمثل ذلك، فإذا حضرت العتمة فمثل ذلك، فينامون فمدلج في خير ومدلج في شر»[3].

وعن أبي مسلم الثعلبي قال: دخلت على أبي أمامة وهو في المسجد فقلت: يا أبا أمامة[4] إن رجلاً حدثني عنك أنك سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «من توضأ فأسبغ الوضوء ثم غسل يديه ووجهه ومسح على رأسه وأذنيه، ثم قام إلى صلاة مفروضة غفر الله له في ذلك

---

(١) ـ هو في المنذري (ج/١/ص/١٩٧)، قال: رواه الطبراني بإسناد جيد.

(٢) ـ هو في كنز العمال (ج/٧/برقم: ١٨٨٨١).

(٣) ـ هو في كنز العمال (ج/٧/برقم: ١٩٠٤٤).

(٤) ـ صُدَى بن عجلان بن وهب الباهلي، أبو أمامة، صحابي جليل. كان مع علي عليه السلام في صفين، وسكن الشام، فتوفي بأرض حمص سنة ٨١هـ - ٧٠٠م. وهو آخر من مات من الصحابة بالشام. له في الصحيحين ٢٥٠ حديثاً. اهـ. أعلام ٢٠٣/٣. راجع تهذيب التهذيب والإصابة.

....

اليوم ما مشت إليه رجلاه، وقبضت عليه يداه، وسمعت إليه أذناه، ونظرت إليه عيناه، وحدث به نفسه من سوء»[1]. فقال أبو أمامة: والله لقد سمعته من النبي صلى الله عليه وآله وسلم مراراً.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا قال العبد: لا إله إلا الله اهتز عمود من تخوم الأرض إلى العرش فيقول الله تعالى: اسكن. فيقول: لا أسكن حتى تغفر لقائلها، فيقول سبحانه: فإني قد غفرت ذلك إن لا إله إلا الله يغفر معه كل ذنب كبير أو صغير»[2].

وفي البخاري ومسلم والترمذي عن أبي ذر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أتاني جبريل فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله دخل الجنة قلنا: وإن زنى وإن سرق، قال صلى الله عليه وآله وسلم وإن زنى وإن سرق». وفي رواية قال في الرابعة: «على رغم أنف أبي ذر».

وفي بعض الترغيبات الواردة في بعض الطاعات: «غفرت له ذنوبه وإن كانت مثل رمل عالج». وفي بعضها: «وإن كانت كالجبال». وفي بعضها: «وإن كانت مثل زبد البحر».

وظاهرها يقضي بالغفران من غير توبة، ولا يمكن استقصاء ما ورد من هذا القبيل، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْمِنْ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ [التغابن:١١]، ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء:١٤١]. وقوله: ﴿ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال:٦٤]. ونحو ذلك من الآيات المقتضية بظاهرها أن الإيمان هو سبب السلامة من العقاب فلا يحتاج معه غيره هكذا قيل [الإمام المهدي عليه السلام]. وليس بالواضح.

إذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل ما احتج به المرجحون لآيات الوعد وجانبه، الجاعلون لآيات الوعيد متناولة للكفار فقط ثلاثة وجوه:ـ

أحدها: أن آيات الوعد المتناولة للفساق أكثر من آيات الوعيد والتمسك بها أرجح لأن

---

(١). هو في كنز العمال (ج/٧/برقم:٢٠٠٨٧).

(٢). أخرج المنذري في الترغيب والترهيب (ج/٣/ص/٢٢٣/رقم/٢٢٢٣) بلفظ: وروي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إن لله تبارك وتعالى عموداً من نور بين يدي العرش فإذا قال العبد: لا إله إلا الله اهتز ذلك العمود، فيقول الله تبارك وتعالى: اسكن، فيقول: كيف أسكن ولم تغفر لقائلها، فيقول: إني قد غفرت له، فيسكن عند ذلك»، رواه البزار وهو غريب انتهى.

....

العمل بموجبها كرم، والعمل بموجب آيات الوعيد خلافه، والترجيح بالكرم في حق أكرم الأكرمين راجح.

وثانيها: أن الفاسق قد أطاع الله بأحب الطاعات إليه وهو التوحيد، وتجنب أبغض المعاصي إليه وهو الشرك، ومن المعلوم أن مالك العبد إذا كان عبده فاعلاً لأحب الأعمال إليه وتاركاً لأبغضها عنده من حقه أن يتجاوز عنه ما بينهما وإلا كان لئيماً بعيداً عن التكرم.

وثالثها: أنه تعالى قد أخبر إخباراً صريحاً بأنه لا يغفر الشرك إلا بالتوبة، وأنه يغفر ما دونه، والمعنى من دون توبة كما سيأتي تقريره، فكان ذلك مخصصاً لعمومات الوعيد، وطريقاً إلى القطع بأنهم غير داخلين فيها، وأنها إنما وردت في الكفار وفي حق من لم يعف عنه ومن عفي عنه فخارج من عمومها كالتائب.

والجواب: على الوجهين الأولين:ـ

أما الأول: فأنا لا نسلم أن العفو والعمل بموجب آيات الوعد فقط كرم، لكن ليس كونه كرماً يقتضي بمجرده خروجهم من آيات الوعيد، فمن الكرم أن يعفو عن المشركين، وليس كلما كان كرماً اقتضى أن يقع من جهته ويرجح وقوعه لا لدليل غير كونه كرماً، إذاً لاقتضى ذلك أن يبتدي بخلقنا في الجنة، وأن يزيدنا من الأرزاق أضعاف ما نحن عليه.

وأما الثاني: فمهما كانت المعصية محبطة لأعماله السابقة حسن عقابه فلم[1] تمنع الطاعة المتقدمة من حسن عقابه وإن عظم قدرها مهما صارت محبطة بالمعصية، ولا يلزم من كونها أحب الطاعات إليه ألا يحبطها إلا أبغض المعاصي إليه بل ما زاد عقابه على ثوابها، وكذلك العبد إذا عصى سيده وأساء إليه إساءة يزيد قدرها وموقعها على طاعته وخدمته له فإنه يحسن منه تأديبه وإن كان غير تلك المعصية أفحش منها، وحاصله أن المعتبر به زيادة قدر العقاب على قدر الثواب ولا اعتبار بغير ذلك.

---

(١)ـ في (ب): ولم.

....

والجواب عن الوجه الثالث: يأتي إن شاء الله تعالى في فصل الشبه عند ذكر احتجاجهم بتلك الآية الكريمة واستيفاء الكلام عليها سؤالاً وجواباً.

قال الإمام المهدي عليه السلام: نحن نجيب عن العمومات التي أوردوها بحرف واحد، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ [الأنعام:٨١]. ثم قال مجيباً للسؤال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:٨٢]. فما جعل الإيمان وحده كافياً في حصول الأمن من العقاب بل شرط ألا يكون معه ظلم، فإن كان معه ظلم فلا أمن، وهذا صريح في نقض ما ادعوه.

قال: فأما ما يرويه بعض المجبرة من أن الصحابة لما شقت عليهم هذه الآية قالوا له صلى الله عليه وآله وسلم: ما منا إلا من يلبس إيمانه بظلم لنفسه؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما أريد بالظلم الكفر». فهذه الرواية لا يليق بمن له أدنى معرفة الإصغاء إليها، وكيف يستقيم هذا التفسير وقد حكم بالإيمان حيث قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا﴾ ذلك الإيمان بظلم؟ ولا يستقيم أن يقول: الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بكفر، وهل للإيمان بقاء مع الكفر حتى يكون ملتبساً به وهما كالضدين اللذين لا يصح اجتماعهما؟ وإنما هي نظير قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. فأكثر الإيمان في القرآن مقرون بهذا الشرط وهو عمل الصالحات.

قلت: أما إذا جعل الإيمان التصديق فلا يمنع اشتراط ألا يلبس بكفر، ألا ترى أن كثيراً من علماء الإسلام وجهابذته رموا بالكفر، واعتقد فيهم عدم سلامتهم من لبس إيمانهم به، ولا مانع من الجمع بين التصديق بالله وكتبه ورسله وما جاؤا به وبين خصلة كفرية من استحلال محرم أو عقيدة تقتضي الكفر أو نحو ذلك.

قال عليه السلام: وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها»[1]. وقوله: «بني الإسلام على خمسة

(١) ـ هو في مجمع الزوائد بطرق كثيرة، منها عن أبي مالك الأشجعي عن أبيه قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون، ورواه عن أبي بكر وأبي بكرة وابن عباس وجرير بن عبدالله وسمرة بن جندب وعن أنس وغيرهم اهـ



....

أركان..»[1]. الخبر. فجعل الصلاة والزكاة والصوم والحج شرطاً في كمال الإسلام، ونظائر ذلك كثيرة، وكافيك بالوعيد الذي ورد في حق الفساق خاصة، فالمخالف في هذا لا تبعد مخالفته لما علم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة. انتهى.

وأما ما احتج به أصحابنا على ترجيح آيات الوعيد فوجوه:ـ

أحدها: أنه ورد الشرع بجواز لعن الفاسق والاستخفاف به، وإقامة الحدود عليه على وجه الخزي والنكال كما قال تعالى في المحارب بعد ذكر حده: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٣٣]. وقال تعالى في القاذف: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور:٢٣]. وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة:٣٨]. وإذا ثبت استحقاقهم العذاب واللعن في الدنيا والآخرة، وللخزي والنكال في الدنيا لزم ألا يكونوا مستحقين للثواب لما سبق من أن الاستحقاقين لا يجتمعان فكان إدخالهم تحت عمومات الوعيد أولى.

الوجه الثاني: أن حمل الوعد على الوعيد وترجيح الوعيد فيه زجر عن المعاصي وترهيب للمكلفين عنها، وإذا عكس أو قيل بالوقف كان فيه إغراء بالمعاصي وترغيب للمكلفين فيها، والحمل على ما فيه المصلحة ودفع المفسدة هو الأولى بكلام العدل الحكيم.

الوجه الثالث: أن عمومات الوعيد دلالتها قطعية، وعمومات الوعد ليست كذلك، بيانه أنها على ضربين منطوقات ومفهومات:ـ

أما الأول: فكقوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:٥٣]، وكقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد:٦]. وكقوله تعالى: ﴿وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [المائدة:١٥]، وكقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء:٤٨].

---

(١). قال الهيثمي: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الكبير والصغير وإسناد أحمد صحيح اهـ

....

وأما الثاني: فكقوله تعالى: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ [طه:٤٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا ﴾ [الملك:٨،٩]، وقوله: ﴿ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝١٥ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ [الليل:١٥، ١٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ ﴾ [سبأ:١٧]، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾ [آل عمران:١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴾ [عبس:٣٨]، ثم قال: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴾ [عبس:٤٠] إلى قوله: ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ﴾ [عبس:٤٢]، وقوله: ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴾ [الواقعة:١٠]، ثم قال: ﴿ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴾ [الوقعة:٨]، ثم قال: ﴿ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴾ [الواقعة:٩]، ثم حكى عقائد هؤلاء بقوله تعالى: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا ﴾ [الواقعة:٤٧]. فمفهوم الآيات الثلاث الأول: أن الفاسق لا يدخل النار لأنه غير مكذب، ومفهوم الرابعة: أن غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور، ومفهوم الخامسة أن الفاسق لا يسود وجهه فيبيض إذ لا واسطة بينهما، ومفهوم السادسة أن وجه الفاسق ليس عليه غبرة لأنه ليس من الكفرة الفجرة، ويلزم أن يكون من ذوي الوجوه المسفرة، ومفهوم السابعة أن الفاسق ليس من أصحاب المشئمة لأنه ممن لا يقول: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝٤٧ أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴾، لأنه ممن لا ينكر البعث فيلزم أن يكون من أحد القسمين الأولين.

إذا عرفت ذلك فالضرب الأول وهو المنطوقات ثلاثة:ـ

الأولى منه: وإن كانت عامة لجميع الذنوب فهي مجملة من حيث الغفران إذ يحتمل أنه بالتوبة وأنه بغيرها، ويرجح الأول إن من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر إلا بالتوبة اتفاقاً.

والآية الثانية: لا عموم فيها والمغفرة مجملة.

والآياتان الثالثة والرابعة: لاعموم فيهما وهما مجملتان من جهة الغفران ومن جهة المغفور له معاً.

....

وهذه الآيات أقوى أدلتهم وقد تبين بطلان عمومها وكونها مجملة بعضها من جهة وبعضها من جهتين.

وأما الضرب الثاني، وهو المفهومات:ـ

فالأيتان الأولتان: من قبيل مفهوم الصفة، والجمهور على أنه ليس بحجة.

والآية الثالثة: لا مفهوم لها لأن ناراً نكرة فيمكن أن يدخل الفاسق ناراً أخرى.

والآية الرابعة: من قبيل مفهوم الاستثناء إلا أن المجازاة غير مبينة، ويحتمل أن يكون المعنى وهل يجازى ذلك الجزاء العظيم أو نحوه.

الآية الخامسة: لا يلزم منها ما ذكروه لأن قوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم ﴾. إنما يعود إلى ذوي الوجوه المسودة، المراد بقوله: ﴿وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞ ﴾، وهي وجوه مخصوصة، وليس ذلك بعام لكل الوجوه المسودة، وأيضاً فالآية لا تقضي ـ بانحصار الوجوه كلها في المبيضة والمسودة فلا يلزم إذا لم يسود وجه الفاسق أن يبيض، وهكذا يأتي الكلام على الآية السادسة.

وأما الآية السابعة: وهي آية الواقعة فكان يلزم منها ألا يدخل النار إلا من أنكر البعث وهو خلاف الاجماع، فإن كثيراً من الكفرة يقرون به، ولو سلم ثبوت المفهوم في جميع هذه الآيات وأنه حجة فإنما هو من قبيل الحجج الظنية، ولا يبلغ شيء من المفهومات إلى درجة القطع والمسألة قطعية.

قلت: أما لو لم يرد من عمومات الوعد إلا ما ذكر وما في حكمه لكان هذا وجهاً حسناً لكنها فيها من الصرائح والمنطوقات الخالصة عن الاجمال ما هو واسع كثير كما أشرنا إليه فيما سبق، ولذلك قال المهدي عليه السلام: دليل التوقف قوي لولا ورود قوله تعالى: ﴿ لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ ﴾ [النساء:١٢٣]. فإن هذه الآية لا تحتمل التخصيص بآيات الوعد المذكورة، لأن في القول بتخصيصها نقضاً لما سيقت له من الرد على

....

من ادعى هذه الدعوى، وذلك أن سبب نزولها أن جماعة من المؤمنين وجماعة من اليهود تذاكروا في أمر العقاب فادعى كل فريق أن الله سبحانه يهب مسيئهم لمحسنهم، ويعفو عنه لسابقة إيمانه بالله والرسول المرسل إليهم ولفضل الصالحين منهم، فنزلت رداً لدعوى كل واحد من الفريقين وتعريفاً بأن رجاءهم العفو عن عاصيهم من قبيل الأماني الباطلة ولا برهان عليه، وأكد ذلك بقوله: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾، أي لا بد للعاصي من الجزاء سواء كان منكم أو منهم، ولا عفو، وفيه تصريح ببطلان الإرجاء.

قلت: أما لو ثبت قوة الوقف من قبيل تعارض آيات الوعد والوعيد، وكونها مستوية لم تكن هذه الآية الكريمة هي الموجبة للقطع بهلاك الفاسق، وأن الوعيد يحق عليه، وأنه لا ينجو بسبب آيات الوعد، فما هي في الدلالة على ذلك بأعرق من سائر عمومات الوعيد، وهي على ما ذكره وأورده على سبيل خاص، وفي تناول ما هذا حكمه لغير السبب خلاف واضح بين علماء الأصول، كيف وفي سبب نزولها والمراد بها اختلاف كثير بين علماء التفسير؟!

قال جار الله: في ليس ضمير وعد الله، أي ليس ينال ما وعد الله من الثواب بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب، والخطاب للمسلمين لأنه لا يتمنى وعد الله إلا من آمن به ولذلك ذكر أهل الكتاب معهم لمشاركتهم في الإيمان بوعد الله.

وعن مسروق[1] والسدي: هي في المسلمين، وقيل: إن المسلمين وأهل الكتاب افتخروا، فقال أهل الكتاب :نبينا قبل نبيكم، وكتابنا قبل كتابكم. وقال المسلمون: نحن أولى منكم فنبينا خاتم النبيين، وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله. فنزلت، ويحتمل أن يكون الخطاب للمشركين لقولهم: (إن كان الأمر كما يزعم هؤلاء لنكونن خيراً منهم وأحسن حالاً)، (لأوتين مالاً وولداً)، (إن لي عنده للحسنى)، وكان أهل الكتاب يقولون: (نحن أبناء الله وأحباؤه)، (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) ويعضده تقدم ذكر أهل الشرك قبله.

---

(١) ـ مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي ، أبو عائشة الكوفي ، ثقة فقيه عابد مخضرم من الثانية ، مات سنة اثنتين وقيل ثلاث وستين ، تمت تقريب .

....

وعن مجاهد: أن الخطاب للمشركين، فتأمل ما قيل في هذه الآية الكريمة ففيه ما يرشد إلى عدم القطع على ما ذكره عليه السلام.

وأما قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾. ففيه إطلاق الجزاء، وعدم بيان أنه العقاب ودخول النار، ومن المعلوم أن الحدود والتعزيرات جزاءات، وأنه يطلق على مثلها اسم الجزاء، وللخصم أن يقول: قد ورد في الحديث من روايات متعددة وطرق شتى «إنما أصاب الإنسان من نصب أو وصب أوغم أوألم حتى الشوكة يشاكها فهو بذنب وما يعفو الله عنه أكثر»[1]، والقرآن مصرح به قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى:٣٠].

وكلما كان في مقابلة الذنب فهو جزاء عليه، وقد قرر جار الله هذا المعنى في تفسير هذه الآية وإن كان مخالفاً لقاعدة الأصحاب، إذ من قواعدهم أن كل ما أصاب العبد من مصيبة في الدنيا فلا يصح أن يكون جزاءاً للذنوب ولا مكفراً لها، بل يستحق المسلم والمجرم عليها أعواضاً.

قال جار الله في تفسيرها ما لفظه: والآية مخصوصة بالمجرمين، ولا يمتنع أن يستوفي الله بعض عقاب المجرم ويعفو عن بعض، فأما من لا جرم له كالأنبياء والأطفال والمجانين فهؤلاء إذا أصابهم شيء من ألم أوغيره فالعوض الموفى والمصلحة. وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من اختلاج عرق، ولا خدش عود، ولا نكبة حجر إلا بذنب، ولما يعفو الله عنه أكثر»[2]. وعن بعضهم: (من لم يعلم أن ما وصل إليه من الفتن والمصائب باكتسابه، وأن ما عفى عنه مولاه

---

(١) ـ أخرج البخاري عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها»، وعن أبي سعد الخدري وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه»، كتاب المرضى/ باب ما جاء في كفارة المرض، وأخرج مسلم نحوه عن عائشة من عدة طرق، وأخرج أيضاً من حديث أبي سعيد وأبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب/ باب ثواب المؤمن فيما يصيبه.

(٢) ـ رواه في الدر عن المنثور عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

فإن قالوا: الوعيد يتضمن ما يجب إيصاله وهو الثواب.

قيل لهم: جوزوا الخلف في الوعد بالتفضل الذي لا يجب إيصاله.

أكثر كان قليل النظر في إحسان ربه إليه)، وعن آخر: (العبد ملازم للجنايات في كل أوان، وجناياته في طاعاته أكثر من جنايته في معاصيه لأن جناية المعصية من وجه وجناية الطاعة من وجوه، والله يطهر عبده من جناياته بأنواع من المصائب ليخفف عنه أثقاله في القيامة، ولولا عفوه ورحمته لهلك في أول خطوة)، وعن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وقد رفعه: «من عفي عنه في الدنيا عفي عنه في الآخرة، ومن عوقب في الدنيا لم تثن عليه العقوبة في الآخرة». وعنه رضي الله عنه: (هذه أرجى آية في القرآن للمؤمنين). وبالجملة فقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾، إن لم يزد في الإبهام واحتمال التخصيص والبعد عن القطع على غيره من عمومات الوعيد لم ينقص عنها، وإن لم ينقص عنها في إفادة إيصال العقاب إلى الفاسق ومصيره في النار وعدم العفو عنه لم يرد عليها بل هي دون تلك الآيات في الدلالة بمراحل، فإنه لا تصريح فيها بإيصال العقاب الأخروي والوقوع في النار.

وأما تعويل المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ على ما سيقت له من الرد على من ذكر فيما ادعوه، وأن في تخصيصها نقضاً لذلك فقد سبق ما ورد في التفسير من الاختلاف في سبب نزولها، وفيمن وجهت إليه، وجميعها من قبيل روايات الآحاد التي لا تثمر القطع فكيف تركب الدلالة القطعية عليها فقد وضح لك ضعف الاعتماد على الاستدلال بتلك الآية الكريمة مع تسليم عدم حصول القطع بغيرها وقوة التوقف لولا هي، فالأقوى الاعتماد على غيرها كما بنى عليه سائر الأصحاب، والله ولي التوفيق.

قوله: (**قيل لهم: جوزوا الخلف في الوعد بالتفضل الذي لا يجب إيصاله**).

لهم أن يجيبوا بأنه لا وجه للخلف فيه يقتضيه ويحسنه، وأما الخلف في الوعيد ففيه عفو ومسامحة وإسقاط للحق، ويعد كرماً ويمتدح به فلا تساوي بينهما.

فإن قالوا: علينا في عمومات الوعد تكليف من جهة العمل، ولا يمكن الوقوف على امتثاله إلا بالوقوف على المراد.

قيل لهم: وكذلك علينا في عمومات الوعيد تكليف في باب العلم من حيث اللطـف، ولا يصح اعتقاد موجباتها إلا بحملها على ظواهرها مع فقد القرينة التي تصرف عن الظاهر.

يوضحه أن هذا هو الوجه في حمل آيات الوعد على ظاهرها.

قوله: (**فإن قالوا علينا في عمومات الوعد تكليف من جهة العمل**).

هذا ليس بالواضح، وأي تكليف علينا في ذلك فإن الواجبات تجب لوجوه تقع عليها لا للقطع بمضمون الوعد عليها بالثواب، وإنما يتصور ذلك لو ثبت أن الواجبات والمندوبات لا تجب إلا لثبوت الوعد بالثواب على فعلها وليس كذلك، فهذا السؤال مختل.

فصل/ وللمخالفين شبه عقلية وسمعيَّة

أما العقلية فهي إن قالوا: الغرض بالوعيد الزجر والتخويف، وذلك حاصل مع تجويز العفو.

والجواب: أن مع القطع على لحوق العقاب يكون /٢٧٥/ أبلغ في اللطف والزجر.

وبعد: فهذا يقتضي أيضاً التوقف في وعيد الكفار.

فإن قالوا: إنا نقطع على وعيد الكفار للإجماع؛ ولأنه معلوم من ضرورة الدين.

قلنا: هذا يزيد الإلزام تأكيداً؛ لأنا ألزمناكم على مقالتكم التوقف في أمر مقطوع به لحصول ما جعلتموه علة في التوقف.

على أن النبي عليه السلام يجوز مثل ما جوَّزتم في هذه الآيات، فمن أين علم أن وعيد الكفار مقطوع به؟

فإن قالوا: اضطر إلى ذلك من قصد جبريل.

(فصل: وللمخالفين شبه عقلية وسمعية)

أطلق المصنف نسبة الشبه إلى المخالفين، وهم فرق ولهم أقوال مختلفة، وهكذا غير المصنف بناءاً منهم على أن المرجئة كالفرقة الواحدة، وكان الأولى أن ينسب كل شبهة إلى أهل قول خاص وهو الذي تطابقه تلك الشبهة ويناسبه، وأنت إذا تأملت الشبه وجدت العقلية منها تناسب مقالة أهل الوقف والإرجاء الحقيقي، وعدم القطع بشيء في حق الفاسق، إذ ليس فيها إلا الاستدلال على ثبوت التجويز أو حسن العفو، وإذا تأملت الشبه السمعية وجدتها تناسب مقالة القاطعين بالعفو إما قبل دخول النار أو بعده.

قوله: (**قلنا: هذا يزيد الإلزام تأكيداً**).

فيه نظر، لأنهم أبرزوا الفرق بين الوعيدين بعد أن ألزموا الاستواء، فلهم أن يقولوا التجويز يثبت ما لم يمنع منه مانع، وهو ما يفيد القطع وقد حصل ذلك في وعيد الكفار دون وعيد الفساق.



نقلنا الكلام إلى جبريل فقلنا: كيف علم ذلك وليس يصح الاضطرار إلى قصد الباري مـا دامت ذاته تعلم دلالة.

وبعد: فهب أن الأمر كما ذكروه، فلم يقطع بعذاب الفساق لأجل التخويف والزجر، بل لأن بالعفو ينكشف كون هذه الأخبار كذباً إن كان أراد ظواهرها وألغازاً وتعميـةً إن أراد غـير ظواهرها، ولم يدل عليه وعبثاً إن لم يرد شيئاً أصلاً فلم يتم قولهم أن هناك شروطاً لم يُنبِ عنها الظاهر.

فإن قالوا: قد جوّزتم شروطاً لم ينب عنها الظاهر نحو التوبة وكثرة الطاعات.

فقلتم تقديره: ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً إلا أن يتوب أو تزيد طاعاته على معاصيه.

قلنا: هذه الشروط قد دل على اشتراطها العقل، وما اشترطه العقل فهو في حكم الملفـوظ ودل عليه السمع أيضاً نحو: ﴿ إِلَّا مَن تَابَ ﴾ ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ ونحوها.

قوله: (**نقلنا الكلام إلى جبريل**)... إلخ.

بنى المصنف في هذا على قاعدة الأصحاب، وهي أن الله تعالى لا يعلم في دار الـدنيا إلا استدلالاً سواء في ذلك الملائكة المقربون والأنبياء والمسلمون، وإن كان الأقـرب والأوضـح أن جبريل عليه السلام وسائر الملائكة المقربين لا تنتفي معرفتهم لرب العـالمين بشـك ولا تخمـين، وأن علمهم به ضروري.

قوله: (**كون هذه الأخبار**).

يعني: الآيات التي تنطوي على الإخبار بإيصال العقاب إلى الفساق.

قوله: (**فإن قالوا قد جوزتم شروطاً لم ينب عنها الظاهر**)... إلى آخره.

أرادوا شروطاً في نفس الوعيد بناء على صحة الوعيد المشروط كما ذهب إلى ذلـك أبـو علي، فإنه أجاز الوعد والوعيد المشروطين نحـو: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر:٦٥]، ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ .. ﴾ الآية [الأعراف:٩٦]. وجعـل الأنبيـاء والصـالحين وأهـل الصـغائر والتائبين داخلين في الوعيد، ولكن لا يعاقبون لعدم حصول شرط العقاب لأنه مشروط

شبهة: قالوا: ليس الفاسق بأن يدخل النار بآيات الوعيد أولى من أن يدخل الجنة بآيات الوعد

والجواب: أنه بارتكاب الكبيرة قد أبطل طاعاته، فتكون النار أولى به إلا أن يتوب.

يوضحه أنه ينزل به العقاب في الدنيا على جهة الجزاء والنكل.

شبهة: قالوا: قد مدح الله العفو ورغب فيه، فهو أحق بذلك، وأيضاً فمن توعد من الملوك ثم عفا عدّ ذلك مدحاً ومدح عليه

بعدم التوبة وعدم تكفير الثواب للعقاب، وجعل الكفار داخلين في الوعد ولكن لا يثابون لعدم حصول شرط الثواب، وهذا قول أكثر المعتزلة، وخالف أبو هاشم في ذلك ولم يجز الوعد والوعيد المشروطين قال: لأنهما يتضمنان إرادة الثواب والعقاب، فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مريداً لثواب الكفار وعقاب الأنبياء، ولا يصح أن يقال إنه يريد ذلك بشرط أن يفعلوا ما يوجبه، لأن الإرادة لا تقف في تعلقها على شرط،[ومن][1] ثم قال: بأن صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عمومات الوعيد، لأن الوعيد عنده إنما هو بصفة الاستحقاق في الآخرة فلا يتناول الوعيد إلا من يستحق العقاب في دار الآخرة وهكذا الوعد، وهذا مع اتفاق الشيخين على صحة الوعد والوعيد المتعلقين بشرط حاصل، وكذلك يتفقان على جواز العلم المشروط والخبر المشروط كدخول أبي لهب الجنة لو آمن، وقد قيل: إن خلاف الشيخين لفظي لاتفاقهما على أن قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾. خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم قصد به، واتفاقهما أنه غير داخل فيما توعد به وهو الإحباط لعدم الاستحقاق، فكأن الشيخ أبا علي نظر إلى الطرف الأول فقضى بأنه متوعد داخل في الوعيد، ونظر أبو هاشم إلى الطرف الأخير فبنى على أنه غير متوعد.

وقال الشيخ أبو عبدالله: بل الخلاف بينهما معنوي ينبني على أنه هل يصح توقف تعلق الإرادة على شرط أولا. وكذا قال القاضي: وهو معنوي لأن أبا هاشم يقول: إرادة العقاب إنما تتناول المستحق فقط. وأبو علي يقول: بل تتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط أن

---

(١) ـ زيادة في (ب).



الجواب عن الأول: أنا إنما رغَّبنا في العفو لما لنا في ذلك من النفع والثواب، فهو خير لنا من الانتقام ومدحنا عليه كما مدحنا على سائر الطاعات، وذلك مفقود في حقه تعالى.

وعن الثاني: أن الملك إذا توعد غيره فإما أن يتوعَّده بأن يظلمه أو يتوعده بماله أن يوصله إليه كالحدود ونحوها إن توعَّده بالظلم، وهو الأغلب في الشاهد؛ لأن أحدنا لا يستحق على غيره عقوبة، وإنما يستحق عليه أعواضاً والعقوبة إلى الله تعالى.

يفعل موجب الاستحقاق، ولا يجعل الشرط شرطاً في تعلقها بل في حصول متعلقها وهو فعل العقاب، والصحيح ما قاله أبو علي، وإلا لزم أبا هاشم أن يخرج كثير من الوعيد عن كونه وعيداً كقوله تعالى في حق الملائكة: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ﴾ [الأنبياء:٢٩]. وقوله في النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾. ولكن قد بنى أبو هاشم على أن الوعيد يتناول الفعل لا الفاعل، ورد بأن الفعل لا ينفك عن الفاعل، فتناول الوعيد لأحدهما تناول الآخر، فلا يصح أن يثبت وعيد وفعل متوعد عليه ولا متوعد أصلاً.

قوله: **(لأن أحدنا لا يستحق على غيره عقوبة)**.

يعني: لا يصح أن يعلم بالعقل أن أحدنا يستحق على غيره أجزاء من العقاب معلومة متصفة بصفة العقاب الحقيقي في كونها مضاراً يقترن بها الاستخفاف والإهانة ونحو ذلك، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم فإنه كان يمنع من ذلك أشد المنع، وإليه ذهب الأكثرون، قالوا: لأنا لو قلنا بأن المُساء إليه يستحق العقوبة على المسيء فهو لا يعلم القدر المستحق ولا يأمن التعدي عليه فيبطل استحقاقه والإساءة مجبورة بالعوض المستحق، وفي ذلك حصول الانتصاف.

وقال أبو علي: بل يصح ذلك على معنى أن الواحد يعلم بعقله أن له الانتصاف ممن أساء إليه بمثل ما فعل، والسمع مطابق له قال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤]. وجعل من هذا القبيل استيفاء القود من الجاني، والحد من القاذف. ودليل استحقاق أحدنا له صحة عفوه عنه وإسقاطه له.

فمتى أخلف وعيده، والحل هذه لم يسم ذلك عفواً؛ لأن العفو عمَّا يستحقه، وإنما يطلق اسم العفو تطبيباً لقلوب الظلمة، وإن توعده بماله أن يوصله إليه كالحدود ونحوها لم يسلم أن الخلف فيه عفو، ولا حسن ولا يمدح عليه.

واعلم أن الجمهور لا يخالفون أبا علي فيما ذكره، لكنهم يقولون: طريق ذلك الشرع لا العقل فلا خلاف في الحقيقة فإنهم يتفقون على استحقاق المساء إليه ما قضى به الشرع له من قود أو قيمة متلف أو جلد قاذف، وأبو علي لا يخالف في أنه ما لم يرد الشرع به لم يجز للمساء إليه إستيفاؤه عملاً بمجرد قضية العقل.

قوله: (**إنما رغبنا في العفو لما لنا في ذلك من النفع والثواب**).

هذا كلام مختل فإن الترغيب بالثواب والنفع وليس الثواب هو علة الترغيب، وإنما علة الترغيب كونه إحساناً وفعلاً من أفعال الخير والثواب والمدح لأجل ذلك، وهو العلة فيهما لا أنهما العلة فيه، وإذا كان العلة فيه كونه تفضلاً وإحساناً، فهي حاصلة في حقه تعالى بل لا يبعد أن الوجه في حق الله أوفى وأكمل.

قوله: (**وإن توعده بما له أن يوصله إليه كالحدود ونحوها**).

لعله أراد بنحوها رد المظلمة وتمكين المستحق للقود منه، ويقال: إن الحدود ونحوها يجب عليه أن يوصلها، والله سبحانه لا يجب عليه إيصال العقاب، فوزان المسألة ما كان للسلطان أن يوصله وألا يوصله كما لو توعد باستيفاء دين له أو عقوبة له أن يسقطها كالتعزير، والخصم حينئذ يدعي أن عدم تنفيذ ذلك عدل وحسن ويستحق به[1] المدح والثناء.

قوله: (**فقد ثبت عند العقلاء أن الخلف في الوعيد**).

كرم الخلف: هو بضم الخاء وليس بفتحها، والذي بالفتح هو الردي من القول، يقال: سكت ألفاً، ونطق خلفاً، أي سكن عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ، والخُلف بالضم الاسم

---

(١)- في (ب): بها.



شبهة: قالوا: سلمنا أن الوعيد يتناول الفساق، فقد ثبت عند العقلاء أن الخلف في الوعيد كرم، ولهذا قال قائلهم:

وإني إذا أوعدتــــه أو وعدتــــه ... لمخـالف ايعـادي ومنجـز وعـدي

وقال آخر:

إذا وعـد السـراء أنجـز وعـده ... وإن أوعـد الضرـاء فـالعفو مانعـه

والجواب: هذا يقتضي أنه تعالى يعفو عن الكفار لئلا يفوته هذا الكرم المذكور.

وبعد: فقد بينا أن الخلف يقتضي الكذب وهو ممنوع في حق الله تعالى.

من الإخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي، هكذا ذكره الجوهري.

وقال السيد في الشرح: هو الخبر بأنه يفعل ولا يفعل، أويترك ولا يـترك، ولـيس بصـحيح، فإن الخبر بأنه يفعل أويترك هو نفس الوعد أو الوعيد، والأولى أن يقال: هو ترك ما أخبر بأنـه يفعله، أوفعل ما أخبر بأنه يتركه، وإن كانت عبارة الجـوهري تقضي-بمثـل مـا ذكـره السـيد فليتأمل.

قوله في البيت: (**إذا وعد السراء وإن وعد الضراء**). السراء الرخاء، والضراء نقيضه.

قوله: (**فقد بينا أن الخلف يقتضي الكذب**).

هذا ليس على إطلاقه، بل من الخلف ما يكشف عـن الكـذب، ومنـه مـا لا يكشـف عنـه، وتحقيق ذلك أن القائل إذا قال: لأفعلن كذا غداً مثلاً فإما أن يخبر عن عزمه أو على القطـع، إن كان مخبراً عن عزمه وهو كذلك فخبره صدق سواء فعل أوأخلف، وكذلك إن أخبر عن ظنه أواعتقاده، وأما إن أخبر عن علمه بأنه يفعل ذلك فهو كذب من فوره سواء وفي أو لا، لأنه لا طريق له إلى العلم بذلك ولا يمكن إليه طريق إلا الوحي، وأما إذا لم يخبر عـن عزمـه ولا عـن ظنه ونحوه بل أخبر عن نفس الفعل فهذا يقف كونه صدقاً على الوفاء، وإذا لم يـف انكشـف كذباً.

إذا عرفت ذلك فالوعد والوعيد من الله لا يصح أن يكون تأخيراً عن عزم أو ظن أو

وبعد: فالفرق أن المتوعد في الشاهد يجوز أن يضمر مالا ينبي عنه الظاهر، ولا يدل عليه، فلا يكون وعيده على القطع، وذلك الشرط الذي يضمره هو أن يبقى ما كان عليه من العزم على إنزال العقوبة، فإذا بدا له عفا، وذلك لا يصح في من ثبتت حكمته، ولم تجر عليه الآراء والبداوات، فيجب إذا كان هناك شرط أن يظهره، وإلا كان تلبيساً.

اعتقاد، إذ لا يجوز عليه تعالى شيء من ذلك فلم يبق إلا أن يكونا خبراً عن الفعل ويتضمنان الخبر عن العلم به، فلو لم يفعل انكشف كذب ذلك الخبر، والكذب لا يجوز عليه تعالى، وأما إذا صدرا من الواحد منا فلا يحسنان إلا إذا كانا خبراً عن عزمه على الفعل أو ظنه لصدوره عنه،أو اعتقاده لذلك، وهما حينئذ صدق بكل حال سواء فعل أو لم يفعل، وأما إذا قصد بهما الإخبار عن الفعل في المستقبل فلا يحسن منه ذلك مطلقاً لا لأجل الكذب فهو يتوقف على ألا يفعل بل لأجل الإقدام على ما لا يؤمن كونه كذباً، إذ لا سبيل له إلى القطع بوقوعه، فهذا بيان صفة الخبر عن الفعل في المستقبل، وأما تحصيل الكلام في الخلف، فهو أن يقول ليس الخلف بقبيح مطلقاً لأجل كونه خلفاً وإنما يقبح لوجه يقاربه.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وقد يجب ويحسن لوجوه تقتضي ذلك، مثال القبيح: أن يعد بقضاء دينه ثم لا يقضيه فقبحه الإخلال بالواجب لا لكشفه عن كذب الخبر المتقدم، ومثال الواجب: أن يخبر بأنه لا يعطي زيداً وديعته أو دينه غداً، ثم يخلف فيعطيه، فهذا واجب ولو كشف عن كذب الوعيد، ومثال الحسن: أن يعد بألا يطالب غريمه بالدين غداً ثم يطالبه أو بأن يطالبه ثم لا يطالبه فإن ذلك حسن، أما المطالبة فلأنها بحق، وأما عدمها فلأنه فضل وإحسان، وقد تبين لك مما ذكر أن الخلف لا يكشف عن كذب الوعيد إلا إذا كان إخباراً عن وقوع الفعل فقط أو عن العلم بوقوعه.

قوله: (**وبعد فالفرق أن المتوعد في الشاهد**)... إلى آخره.

أوضح منه أن يقال: الفرق أن الواحد منا لا يحسن وعده ووعيده إلا إخباراً عن العزم فقط، إذ ليس له أن يخبر عن وقوع الفعل منه في المستقبل لأنه لا طريق له إلى العلم بذلك، فإذا أخلف لم يكن خبره المتقدم كذباً، ولا كان نفس ترك ذلك الفعل قبيحاً إذا لم يكن واجباً عليه،



وبعد: فلا بد من التفصيل المتقدم، وهو أن المتوعد في الشاهد إنما يتوعَّد بما هو ظلم، فيكون الخلف به أولى من إتمامه، وإن كانا قبيحين، فأما إذا توعد بماله إيصاله كالحد، فليس الخلف فيه كرم.

وبعد: فهب أن الخلف في الوعيد كرم، فإنما ذلك من جهة العقل، فأما السمع فمنع منه، قال تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [ق:٢٩]

وأما الله سبحانه فلا يخبر عن عزم إنما يخبر عن وقوع الفعل فإذا لم يفعل انكشف كذب الخبر المتقدم فكان قبيحاً، وأما ترك الفعل وهو نفس الخلف فلا يقبح بل يكون حسناً إذا لم يكن ما سبق الإخبار بإيصاله واجباً كالعقاب.

قوله: (**وإن كانا قبيحين**).

يعني: الوعيد والخلف، وليس هذا الإطلاق بصحيح، أما الخلف فهو واجب على ما ذكره الإمام المهدي في تقسيمة وهو قوي، وأما الوعيد فإذا كان خبراً عن عزمه وهو عازم فهو صدق فلا قبح فيه، وإنما يقبح عزمه وهو المخبر عنه لا الخبر، وإن كان غير عازم فالوعيد هو القبيح لأنه خبر غير مطابق فهو كذب.

قوله: (**فليس الخلف فيه كرم**). عدم نصب كرم من سهو القلم، وقد تقدم أنه يمكن قسم ثالث يكون الخلف فيه كرماً وحسناً.

قوله: (**فإنما ذلك من جهة العقل، فأما السمع فمنع منه**).

يقال: بل العقل يمنع منه أيضاً لما تقرر من أن الخلف يكشف عن الكذب في الوعيد، ولا يجوز على الله عقلاً كما أنه لا يجوز سمعاً.

قوله: (**قال تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾**).

تفسير الآية مطابق للاحتجاج بها فيما ذكره المصنف.

قال جار الله: أي: لا تطمعوا في أن أبدل قولي ووعيدي فأعقبكم عما أوعدتكم به.

وقل: ﴿ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ [الأنعام:١١٥] **وأشباه ذلك من الآيات.**

وبعد: فظاهر كلام الخصم صحةُ وصف الله تعالى بالخلف، وإلا بطلت الشبهة، وذلك ظاهر البطلان.

قوله: (**وقل تعالى:** ﴿ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾).

قد قيل: إن المراد بالكلمات القرآن فلا يطابق احتجاج المصنف.

وقيل: المعنى تم كلما أخبر به وأمر ونهى ووعد وأوعد، لا أحد يبدل شيئاً من ذلك بما هو أصدق منه وأعدل، ولا يخلو هذا عن مناسبة للإحتجاج.

قوله: (**وأشباه ذلك من الآيات**).

يعني: كقوله تعالى حاكياً عن الشيطان: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ ﴾ [إبراهيم:٢٢]. ولا يقال: إنها خاصة في الوعد دون الوعيد، فإن سياقها يقضي بأن المراد كلاهما لأنه تعالى قال: ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ﴾، أي قطع وفرغ من الحساب وتصادر الفريقين، ودخول أحدهما الجنة والآخر النار، فالمراد بوعد الحق البعث والجزاء على الأعمال فوفى لكم ما وعدكم، وقوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡۚ ﴾ [الأعراف:٤٤].

قوله: (**وحكي أن أبا عمرو بن العلاء قل لعمرو بن عبيد.**) إلخ.

هو كما حكاه، وفي رواية أن عمرو بن عبيد قال: ولكن حدثني عن قوله الله تعالى: ﴿ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴾ [هود:١١٩]، إن ملاها أيقول صدق؟

قال: نعم.

قال: فإن لم يملاها أفيقول صدق؟ فسكت أبو عمرو.

والحاكي لهذه المناظرة أبو حنيفة والشيخ أبو علي، وذلك أن أبا علي ناظر بعض المرجئة بحضرة أبي حنيفة فحكى أبو حنيفة كلام أبي عمرو بن العلاء.

ويحكى أن أبا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد: أصدق ما بلغني عنك أنك تقول: إن الله يفعل ما وعد وتوعَّد؟ قال عمرو: نعم، قال: فإنك أعجميّ ولست أعني لسانك وإنما أعني فهمك، أو ما علمت أن العرب تمدح إذا لم يفعلوا ما يتوعدون به وأنشد:

وإني إذا أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

فقال له عمرو: أو تسمي الله مخلفاً؟ قال: لا، قال: فقد أبطلت شاهدك أو ما علمت أن الشاعر يمدح على الشيء وعلى خلافه ثم أنشد:

إن أبا ثابتٍ لمجتمع الرأي ... شريف الإباء والبيت

لا يخلف الوعد والوعيد ولا ... يبيت من ثاره على فوت

وقال آخر يمدح النبي:

علمت رسول الله أنك مدركي ... وأن وعيداً منك كالأخذ باليد

ثم قال لأبي عمرو: ما تقول في قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡۚ﴾ فسكت أبو عمرو.

فقال له أبو علي: إن عمرو بن عبيد قد أجاب. وحكى قوله أن الشاعر قد يكذب ويصدق ولكن حدثني عن قول الله تعالى... إلخ.

قوله: في ما حكاه من النظم: **(شريف الآباء والبيت)**.

أراد بالبيت العيال والمعنى شريف الآباء والأبناء.

قال الجوهري: والبيت أيضاً عيال الرجل. انتهى.

ويحتمل أن يريد البيت المعروف فإن وصف بيته بالشرف من حسن الثناء عليه.

قوله: **(ولا يبيت من ثاره على فوت)**. الثأر بثاء مثلثة وهمزة بعدها ساكنة هو الذحل.

قال الجوهري: يقال ثأرت القتيل وبالقتيل ثاراً. أي: قتلت قاتله.

فائدة:

قد عرفت مما تقدم امتناع الخلف على الله في وعيده، لأنه يكشف عن كذب الوعيد

وأما شبههم السمعية فأقواها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء:٤٨].

والكذب لا يجوز عليه تعالى. واختلف الشيخان بعد وقوع الوعيد والإخبار بإيصال العقاب الشديد، هل يصير العقاب واجباً على الله تعالى حتى لا يحسن منه تعالى الإخلال به أو لا؟ مع اتفاقهما على أنه يحسن قبل الوعيد إسقاط العقاب.

فقال أبو علي: يصير واجباً ولا يحسن منه تعالى إسقاطه.

وقال أبو هاشم: بل يحسن منه ذلك، لأن العقاب قبل الخبر غير واجب إتفاقاً، فلا يصيره الخبر واجباً لأن الخبر بوقوع أمر لا يصح أن يخرجه عن الصفة التي كان عليها قبل الخبر، فمن المعلوم أن الخبر لا يكسبه وجهاً يقع عليه مما يقضي له بالوجوب، ولا يجب الواجب إلا لوجه يقع عليه، ولعل أبا علي نظر إلى أنه تعالى إذا لم يفعل العقاب انكشف كذب خبره الأول، فيجب عليه فعله لئلا يقبح ما سبق منه من الإخبار، وهذا لا يوجب العقاب بل لو ترك سبحانه فعله لكان ذلك الترك حسناً وإحساناً، وإن انكشف كون الخبر المتقدم كذباً قبيحاً كما أنه سبحانه إذا أخبر بأنه يتفضل على المطيعين في الآخرة كما في قوله: ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ [النساء:١٧٣]. لم يقتض ذلك وجوب التفضل عليه، وإن قطعنا على أنه لا بد أن يفعله وأنه لو لم يتفضل لكان خبره بذلك كذباً.

قوله: (**وأما شبههم السمعية، فأقواها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾**).

إنما جعلها أقواها لما فيها من التصريح بمغفرة ما دون الشرك، وهي أعظم مستندات المرجئة وأبلغ متمسكاتهم، ولهذا قال صاحب (زهر الكمام): هذه الآية سيوف وخناجر على حناجر المعتزلة.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: ولعمري إن هذه الآية الكريمة كالمصرحة بأنه سبحانه يغفر مادون الشرك من غير توبة، لكنه لما قال: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ صارت مجملة، وللمتمسكين بها



ووجه الاستدلال بها أن المعني لا يغفر أن يشرك به تفضلاً.

قالوا: فيجب أن يكون التقدير ويغفر ما دون ذلك تفضلاً وذلك عام في الصغائر والكبائر، وأيضاً فلو جعل ما دون ذلك على الصغائر أوالكبائر مع التوبة لكان لا وجه لتعلقه بالمشيئة؛ لأن غفرانها حينئذ واجب. يوضحه أنه أضاف الغفران إلى نفسه /٢٧٧/ ومع التوبة أو كون الذنب صغيراً لا يكون سقوط عقابه مضافاً إلى أحد

والمجيبين عنها في ذلك خبط كثير، ونزاع كبير، وقد ذكر المصنف في تحريرها والجواب عنها خلاصة ما يذكر في ذلك وزبده وإن لم يستوف كلما قيل فيه.

قوله: (**أن المعنى لا يغفر أن يشرك به تفضلاً**). وذلك لأنه قد ثبت أنه يغفره بالتوبة.

قوله: (**قالوا: فيجب أن يكون التقدير ويغفر ما دون ذلك تفضلاً**).

وذلك لأن ما لزم إضماره في الجملة الأولى وجب إضماره في الجملة الثانية وإلا خرج الكلام عن النظم، كما لو قيل: فلان لا يتفضل بمائة دينار ولكن يعطي العشرة لمن يستحقها.

قوله: (**لكان لا وجه لتعلقه بالمشيئة**). يعني: لأنه إنما يعلق على المشيئة في وضع اللسان ما لم يكن واجباً، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: فلان يقضي الدين من يشاء من المستحقين. ويحسن أن يقال: إن الملك يخلع على من يشاء.

قال الرازي: فثبت أن المراد من الآية غفران المعاصي التي لا يجب غفرانها، وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمعصية معينة بل أثبت مقتضاها، وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر وهو المطلوب.

قوله: (**يوضحه أنه تعالى أضاف الغفران إلى نفسه**). هذا وجه مستقل، تحريره أنه تعالى أضاف في الآية الغفران إلى نفسه والذي يتعلق به من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون التائب وأصحاب الصغائر، فإن التائب لتوبته، وصاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر قد أزالا ما استحقاه من العقوبة، ولا حاجة بهما إلى من يزيلها عنهما، هكذا قرره السيد في الشرح وجعله وجهاً مستقلاً، وهو أرجح مما ذكره المصنف.

وأيضاً فما دون الشيء إنما يستعمل فيما قاربه، فيكون المراد الكبائر، كما أن القائل إذا قال: الألف فما دونه لم يحمل ما دونه على العشرة، وإنما يحمل على التسعمائة ونحوها.

ونحن نجيب على الجملة بما يسقط تعلقهم بالآية رأساً.

قوله: (**وأيضاً فما دون الشيء**)... إلخ.

اعلم أن لهم في قوله تعالى: ﴿مَادُونَ ذَٰلِكَ﴾. وجهين من الاحتجاج:ـ

أحدهما: هذا الذي ذكره المصنف وهو كما قرره ولا غبار عليه إلا أن قوله في آخره: (**وإنما يحمل على التسع مائة**). خطأ من جهة العربية، والقياس أن يقال: على تسع المائة. وإن قيل: على التسع المائة فهو سائغ.

الوجه الثاني من احتجاجهم: أن قوله تعالى: ﴿مَادُونَ ذَٰلِكَ﴾. يتناول الصغائر والكبائر لأن (ما) من ألفاظ العموم، فلا يجوز أن تخص بالصغائر دون الكبائر، ولا بما وقعت التوبة منه دون غيره لأن التخصيص من غير مخصص لا يجوز، توضيحه أن السيد إذا قال لعبده: خذ ما في الكيس. فإنه يتناول ما فيه من الدنانير والدراهم وغيرها، ويدل على العموم صحة الاستثناء فإنه لو قال: ويغفر ما دون ذلك إلا الزنى والسرقة لكان حسناً، وحسن الاستثناء دليل الاستغراق، وإنما أهمل المصنف هذا الوجه لأنه والوجه الأول في حكم المتدافعين فاكتفى بأحدهما.

قوله: (**ونحن نجيب على الجملة**)... إلخ.

قد أجيب عن هذه الآية بأجوبة كثيرة منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره.

وأما جار الله رحمه الله فاختصر الكلام في تفسيرها وأتى بشيء قريب وجيز فجعل الفعل المنفي وهو غفران الشرك، والمثبت وهو غفران ما دونه موجهين إلى قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾. فكأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب.

قال: ونظيره قولك: إن الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء. تريد لا يبذل الدينار



فنقول: إنما يقتضي ظاهرها أن يغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلاً، فمن أين أنه قد شاء أن يغفر الكبائر تفضلاً، وهو محل النزاع لا سيما وغفرانها يكشف عن الكذب في آيات الوعيد

وبعد: فلا تعلق لواحد من فرق المرجئة.

أما من قال: لا وعيد على مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة كما ينسب إلى مقاتل وغيره.

فيقال له: إذا لم يكن عليهم وعيد يستحق فلا معنى للغفران؛ لأن الذنب ساقط.

وأما من قال: إن الفاسق يعذب عذاباً منقطعاً كما يحكى عن المريسي.

فيقال له: الآية عندك تقتضي الغفران، وأنت قطعت على نزول العقاب، فأين الغفران؟

وأما من قال بالتوقف وهم الجمهور من المرجئة.

لمن لا يستاهله، ويبذل القنطار لمن يستاهله.

وحكى في سبب نزولها أنه جاء شيخ من العرب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إني شيخ منهمك في الذنوب إلا أني لم أشرك بالله شيئاً منذ عرفته وآمنت به، ولم أتخذ من دونه ولياً، ولم أوقع المعاصي جرأة على الله ولا مكابرة له، وما توهمت طرفة عين أني أعجز الله هرباً، وإني لنادم، تائب، مستغفر، فما ترى حالي عند الله؟ فنزلت.

قال: وهذا الحديث ينصر قول من فسر من يشاء بالتائب من ذنبه؟

قوله: (**إنما يقتضي ظاهرها أنه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء**).

يعني: فهو مقيد بالمشيئة لا مطلق.

قوله: (**فمن أين أنه قد شاء أن يغفر الكبائر**).

يعني: فإن ذلك لا يثبت إلا بحجة، فبينوا أن الله تعالى قد شاء الغفران لصاحب الكبيرة.

قال الرازي معترضاً لاحتجاج أصحابه بهذه الآية: ولئن سلمنا دلالة الآية على غفران الكبيرة فإن الله تعالى لو قال: إن الله لا يغفر أن يشرك به، ولا أكل أموال اليتامى، ولا الفرار من الزحف، ولا قتل المؤمن بغير حق، ويغفر ما دون ذلك. لكنا نقطع على أنه ليس المراد

فيقال: ظاهر الآية عندكم يقتضي القطع على المغفرة لمن عدا المشركين وأنتم تتوقفون، وقولـه: {لمن يشاء} لا يقتضي الوقف؛ لأن الذي علق بالمشيئة هو تعيين المغفور له، فأما المغفرة فمطلقة، وإذا كان ظاهرها يقتضي ما لا يقول به أحد من الأمة وجب صرفها إلى الصغائر أو الكبائر مع التوبة.

وبعد: فيقال لهم: هل علمتم إضمار التفضل في أول الآية بلفظ الآية، وهو باطل بالاتفاق، أو بدليل منفصل، فالواجب اعتبار الدليل في آخرها، فإن قام دليل في آخرها أضمر، وإلا وجب العدول إلى ما دلَّ عليه الدليل من أن التقدير ويغفر ما دون ذلك بالتوبة ويكونه صغيراً.

بقوله: ﴿ مَادُونَ ذَٰلِكَ ﴾. شيئاً من الكبائر، وقد توعد تعالى على هذه الذنوب في غير هذه الآية، فوجب ألا يختلف الحكم الذي ذكرناه، لأن القرآن كله كالكلمة الواحدة في البعد عن التناقض والاختلاف.

قوله: (**وبعد فلا تعلق لواحد من فرق المرجئة..**) إلخ.

جعلها الرازي حجة على أن الله يعفو عن بعض الكبائر.

قوله: (**وقوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ ﴾. لا يقتضي الوقف**)...إلخ.

قد ذكر الرازي مثله فقال: المعلق على المشيئة ليس هو أصل الغفران، بل من يفعل به الغفران فلا جرم، أفادت الآية القطع بأصل المغفرة والتوقف فيمن تفعل به المغفرة، مثاله: إذا قال الملك لعبيده مشيراً إلى خلعة معينة: إني أخلع هذه الخلعة على من أشاء منكم، فذلك يفيد القطع بأنه يخلع تلك الخلعة على بعض عبيده، والتوقف في تعيّن ذلك العبد، وقد سبق عنه أنه لابد أن يكون المراد بالآية غفران معصية لا يجب غفرانها.

قال: وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمغفرة معينة، بل أثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر.

قوله: (**فالواجب اعتبار الدليل في آخرها**).

يقال: قد أقاموا الدليل على ذلك، وهو أنه تعالى لو لم يقدر لخلا الكلام عن الانتظام.



وبعد: فيقال لهم: إذا كان تقدير أوّل الآية أن الله يغفر الشرك بالتوبة ولا يغفره تفضلاً وجب أن يكون تقدير آخرها ويغفر ما دون ذلك تفضلاً ولا يغفره بالتوبة.

وبعد: فهب أن ظاهر الآية معهم فنحن نوافق أن الله يغفر جميع الذنوب من جهة العقل، وهذه الآية مطابقة للعقل، فما المانع من قيام دليل آخر سمعي يقتضي القطع بالانتقام الذي قد كان العقل يجوزه ويجوز العفو.

وبعد: فهب أن الآية عامة تقتضي غفران ما دون الشرك، فما المانع أن تخصصها آيات الوعيد.

قوله: (**إذا كان تقدير أول الآية أن الله يغفر الشرك بالتوبة**). يقال: هذا غير مقدر وإنما يقضي به مفهوم الآية، وليس المفاهيم تقدر وتضمر ويحكم بأن المعنى متوقف عليها.

قوله: (**وهذه الآية مطابقة للعقل**)... إلخ. في هذا ركة لأن السمع إذا ورد بوقوع ما يقضي العقل بجواز وقوعه قطعنا به وعدلنا عن التجويز، ولم يصح أن يحمل السمع على أنه مؤكد لدلالة العقل، ولا حجة فيه ولا يعمل بمقتضاه بل يعدل إلى غيره، ثم إنه لا مطابقة لأن العقل دل على الجواز والآية دلت على الوقوع.

قوله: (**فما المانع أن تخصصها آيات الوعيد**).

قد أجاب الرازي: بأنا لا نتمسك بعموم هذه الآية بل لو لم نحملها على الكبائر لزم خلوها عن الفائدة، ثم إن تمسكنا بعموم هذه الآية فإنما نقول: هي عامة في المعاصي، خاصة في المغفور له، وآيات الوعيد خاصة بالمعاصي عامة في المغفور له، فكل واحدة منهما أخص من الأخرى من وجه، وأعم من وجه فلا يمكنهم الترجيح.

قوله: (**وبعد فالآية مجملة**). يعني: لقوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾. فلو قطعها عن ذلك القيد قطعنا بأنه سبحانه يغفر الفسق لكنه قيده بقيد مجمل فصار المقيد مجملاً.

وأما قول الرازي: إن الآية أفادت القطع بأصل المغفرة، وإنما التوقف فيمن تفعل به المغفرة، فليس ذلك يخرجها عن الإجمال لأن إجمال المغفور له يتضمن إجمال المغفور لما يدخله من الاحتمال.

وبعد: فالآية مجملة لم يبين الله فيها من الذي يشاء له المغفرة وبيانها في قوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾... الآية [النساء:٣١].

وبعد: فقد قال بعض أصحابنا أن المراد بالمغفرة ليس إسقاط العقاب المستحق، لكن تأخيره إلى الآخرة، وترك الاستعجال به، وقد سمى الله تأخير العقاب مغفرةً، فقال تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ ﴾[الكهف:٥٨]**، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾** [فاطر:٤١].

قال المهدي عليه السلام: بيان ذلك أنه يحتمل أن يقال: إن الذي يشاء الغفران له هو الذي يشفع له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره، ويحتمل أن يقال: هو الذي لا يجاهر بالمعاصي مجاهرة ظاهرة، ويحتمل أن يقال: هو الذي لا يضر بمعصيته المؤمنين، ويحتمل أنه الذي يترك المعاصي الفاحشة كالربا في أموال الناس، أو قتل النفس المحرمة أو نحو ذلك، ويحتمل أنه الذي يترك ارتكاب الكبائر، ومع هذه الأحتمالات والتردد يكون المغفور والمغفور له مجملاً غير مبين.

قوله: (**وبيانها في قوله تعالى:** ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾.

روي مثل هذا عن الحسن البصري حين سأله بعض الناس: أين بيان المجمل في قوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾؟ فقال: قد بينه الله بقوله: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾.

قال المهدي عليه السلام: وهذا تفسير ممن أدرك الصحابة، وأخذ عنهم علمه، وأدرك أهل اللغة العربية، وعلم ما يصح منها وما لا يصح.

قوله: (**فقد قال بعض أصحابنا..**) إلخ.

وقد عضد هذا التأويل بأن الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكر لأنه تعالى قال أولاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا

وعلى هذا يحمل قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد:٦] أي لا يعجل عليهم، وقل تعالى: ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب:٢٤] أي إن شاء عجل لهم العذاب وإن شاء تاب عليهم بتأخيره، فعلى هذا يكون معنى الآية أن الله لا يؤخر عقاب الشرك ويؤخِّر عقاب الفسق، وذلك هو الغالب»

لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء:٤٧]. فلما حذرهم تعالى من تعجيل العقوبة على ترك الإيمان قرن ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾. أي: لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها، فلا تأمنوا أن يفعل بكم ما حذركم تعالى من طمس الوجوه وردها على الأدبار والمسخ كما مسخ أصحاب السبت، ثم قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾. أي: ولا يعجل عقوبة ما دون الشرك بل يؤخرها.

وقال تعالى في الموضع الثاني: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ إلى قوله: ﴿وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]. فتوعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان، وهو معنى قوله تعالى: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾. ثم عقبه بالتنبيه على عظم الشرك، وأنه تعالى لا يدع تعجيل الخذلان لأجله، ثم قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾. أي ليس يفعل هذا الخذلان لمن آمن ثم ارتكب ما دون الشرك فلا يكله إلى نفسه، ولا يمنعه الألطاف، هكذا قرره الرازي في نهايته.

ثم قال: وإن سلمنا أن المراد من المغفرة إسقاط العقوبة، ولكن هل إسقاط كل أنواعها أو إسقاط بعض أنواعها:ـ

الأول: غير مسلم لأن إسقاط العقوبة أعم من إسقاط كل أنواعها أو بعض أنواعها، ولا يلزم من حقيقة العام حقيقة الخاص. الثاني: مسلم ونحن نقول به، لأن الله تعالى لا يعاقب فساق أهل الصلاة بجميع أنواع العقوبة.

قوله: (**وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾**).

قال الرازي: وليس المراد من المغفرة هنا ترك العقاب لأن الآية وردت في الكفار، ولأن سياقها لا يليق أيضاً بذلك.

فإن الله تعالى عذّب كثيراً من الكفار في الدنيا، إما بالاستئصال كما فعل بأكثر الأمم، أو بالقتل على أيدي المؤمنين وأخذ الأموال والذراري أو بتسليط بعضهم على بعض أو بالخذلان كالتخلية بينهم وبين الشياطين، أو بسلب الألطاف ونحو ذلك على ما يفسر به قوله تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم:٤٤].

فإن قيل: وكذلك قد يعجل عقاب الفساق بهذا المعنى.

قلنا: هو كذلك ولكن المراد الأغلب، ولهذا قال تعالى: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾.

قوله: (**أو بتسليط بعضهم على بعض**).

يعني: كما كان من تسليط بخت نصر وجنوده على بني إسرائيل بعد أن أفسدوا وقتلوا بعض الأنبياء وقصدوا قتل عيسى عليه السلام فقتل علماؤهم وسُبِي منهم سبعون ألفاً، وانضم إلى ذلك حريق التوراة وخراب المسجد.

قوله: (**أو بسلب الألطاف ونحو ذلك على ما يفسر به قوله تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾**).

قال جار الله في تفسيره: أي: سنستدنيهم قليلاً قليلاً إلى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم، وذلك أن تواتر نعمة الله عليهم مع انهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة أزدادوا بطراً وجددوا معصيته فيندرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين أن مواترة النعم أثرة من الله وتقرب، وإنما هي خذلان منه وتبعيد، فهو استدراج الله نعوذ بالله منه.

وأراد المصنف (**بنحو سلب الألطاف**). ما ذكر من تجدد النعم وتواليها مع العصيان، لكن في جعل نفي المغفرة عبارة عن سلب الألطاف أو الخذلان بالتخلية بينهم وبين الشياطين بعد، وإنما ألجاء المصنف إليه أن عقوبة الاستئصال المهلكة بالمسخ والطمس ونحو ذلك لم تعم كل المشركين فتكلف الإتيان بما يعم من لم يعاقب ويستأصل في الدنيا بتلك العقوبات الظاهرة لما كان نفي المغفرة عاماً لكل مشرك.



ثم إنا نتتبع ما قالوه في الآية، أما قولهم أن التفضل لما كان مضمراً في الجملة الأولى وجب أن نضمره في الثانية، فلا نسلمه، ولا دليل عليه، بل لو كان مظهراً في الجملة الأولى لما وجب إضماره في الثانية، كما أن القائل إذا قل لا أعطى أهل الرأي شيئاً وأعطى العلماء من أشاء لم يجب، ويكون التقدير وأعطى العلماء من أهل الري، ولهذا لما احتجت الحنفية على أن المسلم يقاد بالذمي بقوله عليه السلام: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»[1]، قالوا: فالتقدير ولا ذو عهد في عهده بكافر؛ لأن الكافر مظهر في الجملة الأولى، فيجب إضماره في الثانية لما كانت بالعطف في حكم الجملة الواحدة.

فقال لهم الجمهور: لا يجب أن يضمر في الثانية ما أظهر في الأولى، وإنما يجب أن يظهر في الثانية ما لا تتم الفائدة إلا به وهو القتل، فيكون التقدير، ولا يقتل ذو عهد في عهده، أي ما دام معاهداً، ويكون فائدة هذا التقييد أن لا يتوهم متوهم أنه إذا خرج من العهد لم يقتل.

قوله: (**ولهذا لما احتجت الحنفية**)... إلخ. احتجت الحنفية بذلك على مذهبهم، وهو أن المؤمن يقتل بالذمي خلاف مذهبنا ومذهب الشافعي، ولم يأت المصنف بتمام ما احتجوا به، وتمامه أن يقال: فإذا كان التقدير في الجملة الثانية ولا ذو عهد في عهده بكافر، ومن المعلوم أن المعاهد يقتل بمثله من معاهد آخر، أو من له ذمة مؤبدة عند الجميع، فلا بد أن يراد بالكافر المضمر في الجملة الثانية هو الحربي، والكافر المضمر فيها هو المظهر في الجملة الأولى لأنا لم نضمره في الثانية إلا لإظهاره في الأولى فهو هو، فإذا كان المضمر هو الكافر الحربي تبين بذلك أن المراد بالكافر المظهر هو الحربي فلم يدل الخبر إلا على أن المؤمن لا يقتل بالكافر الحربي فقط، وبقي قتله بالذمي داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة:٤٥].

وربما نقل عنهم أنهم قالوا: وإذا ثبت أن المعنى لا يقتل مؤمن بكافر حربي فمفهومه أنه يقتل بالذمي.

قوله: (**فقال لهم الجمهور**)... إلخ.

---

(١) ـ أخرجه أبوعاصم في الديات ص ٢٧ ، وأحمد في المسند ١ : ١١٩ ، ١٢٢ ، و أبوداود في سننه ٢ : ٢٤٩ ، والنسائي في سننه ٨ : ٢٤ ، البيهقي في السنن الكبرى ٨ : ٢٩ ، ١٩٤ ، والجصاص في أحكام القرآن ١ : ٦٥ ، وابن حازم في الاعتبار ص ١٨٩ ، وذكره الشوكاني في نيل الاوطار ٧ : ١٥٢

وأما قولهم: لو أراد الصغيرة أو بالتوبة لكان لا وجه لتعليقه بالمشيئة؛ لأنه واجب، فغير صحيح؛ لأن الواجب قد تعلق بالمشيئة كما قال تعالى: ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ **، فعلق التوبة عليهم بالمشيئة، ومعلوم أنه إنما يتوب عليهم إذا تابوا، والقول حينئذ واجب، على أنه ليس المراد بذكر المشيئة التردد، ولكن المراد بيان قدرته؛ ولأنه لا يعارضه معارض في سلطانه فيحمل على مشيئة الاقتدار، وجائز أيضاً أن يكون المعنى لمن يشاء، أي للتائب عن الكبيرة إذا لم يكن مع الكبيرة شرك.**

وأما قولهم: إنه أضاف الغفران إلى نفسه فإنما جاز ذلك لأنه هو المعاقب، وهو الذي يختار أن لا يعاقب عند التوبة أو صغر الذنب، وعلى هذا قال تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ ..﴾ **الآية** [طه:٨٢]، **وقال تعالى:** ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ﴾ [غافر:٧]. **وأما قولهم أن ما دون الشيء يستعمل في ما قرب دون ما بعد فغير مسلم، بل يستعمل فيهما.**

ووجه دفع ذلك لما قالوه: إنه إذا لم يجب إضمار كافر في الجملة الثانية لم يثبت أن المراد الكافر الحربي في الأولى فيبقى على إطلاقه، ويفيد الخبر أن المؤمن لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً.

قوله: (**لأن الواجب قد تعلق بالمشيئة**). وذلك لأن جميع أفعاله تعالى تعلق بمشيئته وتقع بها، ولهذا قال تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة:٤٠] مع أنه لا يصح التفضل بالتعذيب. وقال في أهل الكتاب: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة:١٨]. مع أنه لا يتفضل بالغفران على الكفار وإنما يغفر لهم بالتوبة.

قوله: (**فيحمل على مشيئة الاقتدار**).

أي: على المشيئة التي يعبر بها عن الاقتدار، وأنه لا منازع له في حكمه، ولا رَادَّ لأمره.

قوله: (**أي للتائب عن الكبيرة إذا لم يكن مع الكبيرة شرك**). أراد فلا يقال: إن المغفرة لكل تائب عن الكبيرة حتم، فلا فائدة لتعليقها بالمشيئة لأن من التائبين عن الكبائر من يكون له خصلة كفرية تعد شركاً فلا يغفر له كبيرته وإن تاب عنها لأن شركه مانع عن قبول توبته.

قوله: (**بل يستعمل فيهما**).

قال السيد صاحب الشرح: ولهذا فإن أحدنا إذا قال: السلطان ومن دونه في بلد كذا لما



شبهة: تعلقوا بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ **إلى قوله:** ﴿يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:٥٣].

٢٧٩/ والجواب: أنه تعالى إنما نهى عن القنوط الذي هو الأياس من رحمة الله بإهمال التوبة واعتقاد أنها لا تقبل.

شملهم من القحط في شدة وبلية لم يجب أن يريد به السلطان ووزيره، بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر، واعترض بأنه إنما يستعمل في البعيد مع انضمامه إلى القريب كما ذكر في المثال، وأما استعمال لفظ دون فيما بعد فقط فلا يصح ذلك لغة على وجه يستجاد.

قلت: وثَمَّ نظر من وجه آخر: وهو أنه إنما أفاد لفظ دون في المثال المذكور الأصاغر مع الأكابر للقرينة، وهو أن لحوق الشدة والبلية بسبب القحط لأصاغر الناس وأذيتهم أشد في العادة من لحوق ذلك للسلطان والوزير ونحوهما من الأكابر، فالمثال غير مطابق لكنه يمكن الجواب بأن يجعل قوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ في الآية شاملاً للكبائر والصغائر فقد أريد به ما قرب وبعد معاً، ولما قال: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾. دل ذلك على أن المغفرة حاصلة لمن لم يقم الدليل على عدم المغفرة له وهو صاحب الكبيرة التي تاب عنها وكل صاحب صغيرة محققة غير مقدرة.

وأما الفقيه حميد: فاستقرب أن يكون ما ذكره الخصوم في لفظة (دون) صحيحاً في العرف دون أصل اللغة.

وإذا قيل: فلمَ لم تحملوها على العرف فهو السابق إلى الأفهام؟

أجيب: بأنه وإن كان الأمر كذلك إلا أن آي الوعيد قد قضت بأنه تعالى لا يعفو عن الفساق فكان الرجوع إليها أولى، ولو كان فيه حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية دون العرفية.

تنبيه:

قد اشتمل المتن وما أمليناه في هذه الحاشية على أكثر ما قيل في هذه الآية احتجاجاً وجواباً، والأمر فيها مشكل غاية الإشكال.

وبعد: فالظاهر يقتضي غفران الشرك فما خصصوا به غفران الشرك خصصنا بمثله غفـــران الفسق.

قال الرازي في آخر كلامه عليها: المراد بها دون الشرك ليس هو المعصية بعد التوبـة، لأنـه لا يبقى حينئذ فرق بين الشرك وبين ما دونه، لأن كـل واحـد مـنهما مغفـور بعـد التوبـة، وغـير مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية قبل التوبة وليس المـراد هـو الصـغيرة، لأن الصـغيرة يجب غفرانها، والآية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين المـذكورين في أول الطريقـة فوجب حمل الآية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

قال: وهذا الوجه مبني على الفرق بين الصغيرة والكبيرة، وعلى أن الصـغيرة يجـب غفرانهـا وكذلك الكبيرة بعد التوبة، وهذه الأشياء غـير لائقـة بأصـولنا، فـالأولى إيـراده عـلى سـبيل الإلزام. قلت: وهو إلزام واضح كما ترى.

وقد أجاب بعض أصحابنا بجواب فيه تخلص عـن مثـل هـذا لكنـه لا يخلـو عـن تكلـف وتعسف، فقال: هذه الآية ليست موجهة إلى هذه الأمة على الخصوص بل إلى جميع المكلفـين، وقد دل الدليل في حق هذه الأمة على أن عقاب الكبيرة لا يسقطه إلا التوبة، ولا يجوز مغفرتـه فيخـرج فسـاق هـذه الأمـة مـن قولـه: ﴿ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾. بـما ذكرنـاه مـن التخصيص، ويبقى تحت عمومها من كان من المكلفين من غير بني آدم كالجن، أو من بني آدم وهو من الأمم الماضية، إذ لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه لا كبيرة في حقهم إلا الشرك، وأن الكبائر في حقنا صغائر في حقهم لهم من الثواب ما يكفرها وذلك غير ممتنـع، لأن الثـواب والعقـاب قيم للطاعات والمعاصي، والعالم بمقدار القيم هو الله تعالى، ثم إن الطاعات كالمعاصي تختلـف باختلاف الأزمان والمكلفين والأشخاص والبقاع.

قوله: **(فالظاهر يقتضي غفران الشرك)**.

يعني لأنه من الذنوب، فإن لفظ الذنوب يعم كل ذنب، ولا شك أن الشرك ذنب.

قوله: **(فما خصصوا به غفران الشرك)**.



والمعنى يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة، وسياق الآية يشهد بذلك،

يعني وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾. خصصا بمثله غفران الفسق. يعني خصصناه بآيات الوعيد الدالة على أن عقابه لا بد أن يصل إليه.

قوله: (**والمعنى يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة**).

قال جار الله: وقد تكرر ذكر هذا الشرط في القرآن فكان ذكره فيما ذكر فيه ذكراً له فيما لم يذكر فيه، لأن القرآن في حكم كلام واحد ولا يجوز فيه التناقض، وفي قراءة ابن عباس وابن مسعود: ﴿يغفر الذنوب جميعاً لمن يشاء﴾. والمراد بـ(من يشاء) من تاب لأن مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا لملكه وجبروته.

وقيل: قال أهل مكة: يزعم محمد أن من عبد الأوثان، وقتل النفس التي حرم الله لم يغفر له فكيف ولم نهاجر وقد عبدنا الأوثان، وقتلنا النفس التي حرم الله؟ فنزلت، وروي أنه أسلم عياش بن أبي ربيعة[1] والوليد بن الوليد[2] ونفر معهما ثم فتنوا وعذبوا فافتتنوا فكنا نقول: لا يقبل الله لهم صرفاً ولا عدلاً أبداً، فنزلت، فكتب بها عمر فأسلموا وهاجروا.

قوله: (**وسياق الآية يشهد بذلك**).

يحتمل أنه أراد بالسياق ما أنزلت بسببه كما قدمنا ذكره، ويحتمل أنه أراد ما ذكر بعدها وكلامه يشعر بهذا الأخير.

---

(١) ـ عياش بن أبي ربيعة، واسمه عمرو ذو الرمحين بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم القرشي، أبو عبد الله، وقيل: أبو عبد الرحمن المخزومي، كان أحد المستضعفين بمكة وهاجر الهجرتين، ومات بالشام في خلافة عمر، وقيل: يوم اليمامة، وقيل: يوم اليرموك، وهو أحد من كان يدعو له النبي بالنجاة من المستضعفين في القنوت، روى عن النبي ، وعنه: ابنه عبد الله وأنس بن مالك ونافع وغيرهم.

(٢) ـ الوليد بن الوليد بن المغيرة، له صحبة، وهو ممن دعا لهم النبي بالنجاة من قريش، وهو قرشي من بني مخزوم، أخو خالد بن الوليد، أسره عبد الله بن جحش، وقيل: سليط المازني يوم بدر كافراً، فجاء أخواه خالد وهشام لفدائه، فتمنع عبد الله بن جحش حتى بلغ فيه أربعة آلاف درهم، وخالد يزيد في الفداء، فلما افتكاه أسلم، فقيل له: هلا أسلمت قبل أن تفتدى وأنت مع المسلمين؟ فقال: كرهت أن تظنوا أني جزعت من الأسر، فحبسوه بمكة، وجعل رسول الله يدعو له فيمن دعا لهم من مستضعفي المؤمنين بمكة حتى أفلت من أسارهم، ولحق برسول الله وشهد عمرة القضاء، وكتب إلى أخيه خالد فوقع الإسلام في قلب خالد، وكان سبب هجرته وإسلامه، انظر: (الثقات) ٣/٤٣٠، و(الاستيعاب) ٤/١٥٥٨.

قال تعالى بعدها: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ﴾ **الآيات** [الزمر:٥٤]، **فإن كلها حث على التوبة وعيد على الإخلال بها.**

شبهة: قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾.

قوله: (**قال تعالى بعدها:** ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ ﴾).

أي: توبوا إليه، وأخلصوا له العمل.

قال جار الله: وإنما ذكر الإنابة على أثر المغفرة لئلا يطمع طامع في حصولها بغير توبة، وللدلالة على أنها شرط فيها لازم لا تحصل بدونه.

قوله: (**الآيات فإن كلها تحث على التوبة وعيد على الإخلال بها**).

يعني: أن بعضها ينطوي على الحث، وبعضها على الوعيد على تركها، وعلى عدم اتباع الأحسن، وتلك الآيات المشار إليها قوله تعالى: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٥٧﴾ أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الزمر:٥٤-٥٨].

قوله: (**شبهة**).

قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾. قال الرازي في نهايته فمقتضى الآية أن يحصل الغفران حالة مباشرة الظلم كما إذا قيل: رأيت فلاناً على أكله. فإنه يدل على أنه رآه حال كونه آكلاً، ومعلوم أن حال الاشتغال بالظلم لا يكون تائباً فيثبت حصول المغفرة لغير التائب على الاطلاق هكذا ذكره، وقد سبق له أنه ليس المراد من المغفرة هاهنا ترك العقاب لأن الآية وردت في الكفار، ولأن مساقها لا يليق أيضاً بذلك، وصرح بحمل المغفرة فيها على تأخير العقاب، ولكن ليس هذا بأول تخليط منه ومناقضة، وقد اعترف جار الله بأن المراد بالآية مع ظلمهم أنفسهم بالذنوب، ومحله الحال بمعنى ظالمين لأنفسهم وفيه أوجه:

والجواب: أن المراد مع التوبة وإلا وجب بظاهرها أن يغفر الشرك، وإنما سماهم ظلمة بعد التوبة من حيث الاشتقاق لا على طريق الذم، والحكيم لا يطلق الاسم على الوجه الصحيح، ولهذا قال آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف:٢٣] وإنما قاله وقد تاب، وقال موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل:٤٤] على أنه قد حمل الغفران هنا على خير العقوبة.

شبهة: قال تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝١٤ لَا يَصْلَاهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[الليل:١٤-١٦]، قال: فبين أنه لا يصلاها إلا من هذه صفته، وليس إلا الكافر.

والجواب: لو كان ظاهرها ما ذكروه لكان إغراء بالمعاصي وللزم في الكافر الذي لم يكذب،

إن أريد السيئات المكفرة لمجتنب الكبائر أو الكبائر بشرط التوبة، أويريد بالمغفرة الستر والإمهال، ورُوي أنها لما نزلت قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لا عفو الله وتجاوزه ما هنأ أحداً العيش، ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل أحد».

قوله: (**وإنما سماهم ظلمة بعد التوبة من حيث الاشتقاق**). فيه نظر، لأنه لم يسمهم ظلمة بل أخبر أنه يغفر لهم مع الظلم الذي صدر منهم، ولا شك في صدوره منهم تابوا أولم يتوبوا، فليس اسم الظلم مشتقاً إنما هو مشتق منه، وإنما أراد أن الاشتقاق يقتضي تسمية التائب ظالماً وعاصياً للظلم والعصيان الصادرين منه قبل التوبة، وإن كان لا يصح إطلاق ذلك عليه بعد توبته من أحدنا لإيهام الخطأ، وأما من الباري تعالى فيجوز ذلك لأن حكمته قرينة معنوية تقضي بأنه لا يقصد إلا المعنى الصحيح ولهذا قال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه:١٢١].

قوله: (**شبهة قال تعالى: ﴿﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ﴾**)... إلى آخره. وجه احتجاجهم بها: ما ذكره المصنف، وتحقيقه أنها تتضمن قصر دخول النار على الأشقى، ثم فسره الله بأنه الذي كذب وتولى، والمعلوم أن الفاسق ليس كذلك فلا يصلى النار.

قوله: (**وللزم في الكافر الأصلي الذي لم يكذب**)[1].

فيه نظر من وجهين:-

---

(١) ـ لفظة الأصلي ليست في المتن في النسختين، وذكرها الشارح وبنى شرحه عليها فلينظر.

وفي الذي غيره أدخل منه في الكفر أن لا يصلاها.

وبعد: فقد قال تعالى في آية أخرى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ ﴾ [هود:١٠٦]، والفاسق شقي.

وبعد: فما المانع أن الفاسق يدخل ناراً غيرها.

أحدهما: أنه لا معنى لقوله: (الأصلي) لأنه يشعر بأن الكافر المكذب ليس بكافر أصلي وهو غير صحيح، فإن الأصلي هو في مقابلة المرتد الذي كان أصله الإيمان، وسواء كان الكافر الأصلي مكذباً أو غير مكذب.

الثاني: أن كل كافر مكذب وكيف يكون كافراً غير مكذب فإنه لا يكفر إلا بإنكاره الصانع أو النبوة أو البعث أو نحو ذلك، وما هذا حاله تكذيب، وليس المكذب مقصور على من يقول للنبي كذبت مثلاً فقط، بل هو كل منكر لأمر يكفر بإنكاره.

قوله: (**وفي الذي غيره أدخل منه في الكفر**).

يقال: هذا لا يلزم إلا لو قصد بالأشقى أشد الناس شقاوة وأعلاهم فيها منزلة ولم يفسره، وأما حيث فسره بمن اتصف بالكفر فلا يلزم ما ذكره، وقد حصلت الأفضلية في الشقاوة بالكفر فإن كل كافر أشقى بالنظر إلى الفاسق، وإن كان الكفار بينهم تفاضل، وقد يقع التفاضل بالنظر إلى أن المفضل لا يشاركه غيره في تلك الزيادة، وبالنظر إلى أنه اختص بزيادة على غيره وإن شورك فيها.

قوله: (**وبعد فقد قال تعالى في آية أخرى**)... إلى آخره.

وقوله: (فقوله: ﴿ نَارًا ﴾). نكرة، كان الأحسن في التحرير أن يجعل هذين الوجهين وجهاً واحداً. فنقول: وبعد فقوله تعالى: ﴿ نَارًا ﴾. نكرة غير معينة فتكون الآية قاضية بأنه لا يدخل تلك النار إلا الكفار، ولا يدل على انتفاء دخول الفساق غيرها، ولا على أنهم يدخلون غيرها، ولكن دل على ذلك غير هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ ﴾.

ومما أجيب به جواب ذكره أبو الهذيل أن المراد بالمكذب الكافر والمتولي الفاسق لأنه متول عن طاعة الله بفسوقة الذي أتى به.



شبهة: قال تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة:١٠٦].

والجواب: أن هذا خبر عن حالهم في الدنيا، وليس فيه أنه يغفر لا محالة، بل الذي يقتضيه ظاهر الآية أنه يفعل أحد الأمرين لا محالة، فإن عذب عذب باستحقاق وإن غفر غفر باستحقاق.

شبهة: قال تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة:١٠٢]**، قالوا: والإجماع على أن عسى من جهة الله للقطع لاستحالة الترجي في حقه.**

والجواب: أنما ذكروه ينافي الإرجاء ويقتضي الإغراء بالمعاصي في حق من قد عمل صالحاً حتى الكافر إذا فعل طاعة واحدة.

قال السيد في الشرح: إلا أن هذا يضعف من طريق العربية، وفسره بعض المعلقين على كتابه بأنه أراد أن المتولي في اللغة لا يطلق إلا على من رد الشريعة ولم يعتقد صحتها لا من كان فاسقاً، ثم قال: وفيما ذكره السيد نظر لأنه يقال: بل ما ذكره أبو الهذيل مطابق لوضع اللغة لأن العاصي لربه متولٍ عن الطاعة وامتثال ما كلف فعلاً وتركاً.

قلت: غلط المعلق هذا لأن السيد رحمه الله ما قصد الذي ذكره فلا كلام أن الفاسق متول، وإنما أراد السيد أن الله فسر الأشقى بمن جمع بين التكذيب والتولي، ولا يستقيم كلام أبي الهذيل إلا لو قال: الذي كذب والذي تولى. فكلام السيد صحيح واضح، والذي أشار إليه في الطعن على ما ذكره أبو الهذيل قادح.

قوله: (**شبهة. قال تعالى:** ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ ﴾.

هذه الآية ليست بالواضحة في الدلالة على مذهب الخصوم وكثير من المصنفين لا يذكرونها في شبههم، وهي عما نحن فيه بمعزل فإن المراد: وآخرون من المتخلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك موقوف أمرهم إما يعذبهم إن بقوا على الإصرار ولم يتوبوا، أو إما يتوب عليهم إن تابوا، والمراد بها كعب بن مالك[1]، وهلال بن أمية[2]، ومرارة بن الربيع، وهم

---

(١) ـ هو كعب بن مالك بن عمرو بن القين الأنصاري السَّلَمي (بفتح السين واللام) المتوفى سنة٥٠هـ، صحابي، من أكابر الشعراء، من أهل المدينة، اشتهر في الجاهلية، وكان في الإسلام من شعراء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم كان من أصحاب عثمان

وبعد: فللمراد بقوله: ﴿اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ أي تابوا ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا﴾ وهو التوبة ﴿وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ وهو الذي تابوا عنه واعترفوا به، ثم إنه أخبر أنه يتوب عليهم لا محالة؛ لأن عسى للقطع في حقه تعالى.

الثلاثة المرادون بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا﴾ [التوبة:١١٨]. أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه حال إرجائهم ألا يسلموا عليهم، ولا يكلموهم لأنهم لم يفعلوا كما فعل أبو لبابة[٢] وأصحابه من المخلفين الذي شدوا أنفسهم على السواري وأظهروا الجزع والغم لتخلفهم فلما، علم كعب وصاحباه أن أحداً لا ينظر إليهم فوضوا أمرهم إلى الله، وأخلصوا نياتهم، ونصحت توبتهم فرحمهم الله.

قوله: (**فللمراد بقوله تعالى: ﴿اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ أي: تابوا ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا﴾ وهو التوبة، ﴿وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ وهو الذي تابوا منه واعترفوا به**).

هو كلام مستقيم، وتفسير عن الخطأ سليم.

قال جار الله: فإن قلت كيف قيل: أن يتوب عليهم وما ذكرت توبتهم؟

قلت: إذا ذكر اعترافهم بذنوبهم وهو دليل على التوبة فقد ذكرت توبتهم، وقد فسر العمل الصالح بأنه الخروج إلى الجهاد، والآخر السيء بأنه التخلف عنه.

تنبيه:

اعلم أن للمرجئة متمسكات غير ما ذكره المصنف وفي جواب ما ذكره إرشاد إلى جواب ما لم يذكره من الآيات اللاتي يحتجون بها، ومن أعظم ما يتمسكون به أن قالوا: قد ثبت إجماع المسلمين على وصف الله تعالى بأنه: غافر، وغفور، وغفار، وعفو، كثير العفو والإحسان،

وهو من القاعدين عن نصرة أمير المؤمنين علي عليه السلام، فلم يشهد حروبه، وعمي في آخر عمره، وله ديوان شعر مطبوع. (انظر الأعلام ٥/٢٢٨).

(١) ـ هلال بن أمية الأنصاري الواقفي، شهد بدراً، وهو أحد الثلاثة المتخلفين عن تبوك، والملاعن زوجته. خرج له: المؤيد بالله.

(٢) ـ أبو لبابة بن عبد المنذر الأنصاري أول مشاهده بدر، وكان هو وعلي زميلي رسول الله (ص) على بعير وأحد النقباء ليلة العقبة، توفي أول خلافة الوصي، روى عنه أولاده وسلمان الأعرج، وعده.(مح ط ن).



....

ومتجاوز، عظيم التجاوز والإمتنان، وستار، ذوالستر الجميل، ووهاب، وجواد، وحليم، وصبور، والقرآن مملوء ومشحون بذلك، ولا يخلو إما أن يكون المراد بذلك عفوه ومغفرته ونحوهما لمن تاب فسقط عنه العقاب أو زادت أجزاء ثوابه على أجزاء عقابه فبقي مستحقاً للثواب، أويكون المراد مع عدم الأمرين، لايجوز أن يكون المراد الأول لأن المسقط لعقاب المعاصي حينئذ التوبة وزيادة الثواب فلا تفضل لله في ذلك حيث لم يؤاخذ لأن قبول التوبة يجب عليه والتوبة قاضية بقبح المؤاخذة، وكذلك زيادة الثواب يقضي بسقوط العقاب وقبح إيصاله، فكيف يتمدح بذلك ويصف نفسه لأجله بنهاية الكرم وغاية الجود، واتساع المغفرة والرحمة مع أنه يفعل بالعبد كلما يستحقه قطعاً، ولا يسمح ويعفو عن قدر مثقال ذرة ولا حبة خردل، فإن مع التوبة وزيادة الثواب لم يسقط شيئاً من حقه، فلا يكون الترك للعقاب حينئذ عفواً ولا مسامحة، فتبين أن عفوه تعالى وغفرانه وما وصف به ذاته الكريمة من تلك الأوصاف الشريفة قاضية بأنه يفعل ذلك جوداً وتفضلاً مع استحقاق العقاب وعدم سقوطه بتوبة أو ثواب.

وأجيب عن ذلك: بأن تلك الأوصاف الحسنة معناها ثابت على ما يقوله ويذهب إليه من منع العفو عن غير التائب وصاحب الصغيرة، لأن الله سبحانه وتعالى لم يعجل للعبد ما يستحقه من العقاب، بل أمهل وحلم ومكنه من التوبة، ومع ذلك قابل أنواع الكفر والفسوق[1] والتجري والعقوق بسوابغ النعم وبوالغ الكرم والإمساك عن النقم، وأيُّ حلم أعظم أوعفو أوسع من ذلك؟ ولا شك في تسمية تأخير العقاب عفواً كما قال تعالى في قصة بني إسرائيل: ﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة:٥٢]. وكقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾ [الشورى:٣٠]. لأن المراد ما أصابهم في الدنيا، وأراد بالعفو عدم إصابة ذلك إياهم في دنياهم، ثم إنا لا نسلم أن عدم عقاب التائب ونحوه لايسمى عفواً ولا مغفرة فقد سماه الله غفراناً في غير موضع من

---

(١) ـ في (ب): الفسق.

....

كتابه المبين كقوله تعالى: ﴿ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴾ [نوح:١٠]، ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء:٦٤]، ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران:١٣٥]، ﴿ وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [طه:٨٢]، ﴿ فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ [غافر:٧]. وغير ذلك مما يطول عدده ويتصل مدده، فإذا كانت المغفرة مقيدة في هذه الآيات بالتوبة، وفيما ذكرتموه واحتججتم به أطلقت ولم تقيد، فمن القواعد الأصولية حمل المطلق على المقيد خاصة إذا كان المقيد أكثر من المطلق.



القول في خلود الفساق

قد خالف في ذلك أهل الإرجاء، فجوز بعضهم أن يخلدوا وأن لا يخلدوا، وقطع الباقون على أنهم يخرجون منها.

لنا: أما من الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار:١٤] **إلى قوله:** ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار:١٦]، **والفاسق فاجر بلا شبهة، وقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن:٢٣]، **والفاسق عاص بلا خلاف، وقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا **إلى قوله:** خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء:٩٣]، **وقوله تعالى:** ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان:٦٨، ٦٩]، **وقوله:** ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة:٨٠] **إلى قوله تعالى:** ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة:٨١].

(القول في خلود الفساق)

قوله: (**قد خالف فيه أهل الإرجاء، فجوز بعضهم أن يخلدوا وألا يخلدوا، وقطع الباقون على أنهم يخرجون منها**).

هذه الرواية عن أهل الإرجاء صحيحة وقد سبق ما يؤيدها، والذي قطع بخروجهم زرقان من العدلية ونسب ذلك إلى أكثر المرجئة.

قالوا: لإجتماع الوعد والوعيد فيهم وكذلك الخالدي وهو أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب زعم أن الطاعة توجب قطع العقاب.

وقال الإمام يحيى في (التمهيد): اعلم أن المرجئة على طبقاتهم متفقون على أن الله تعالى لا يخلد عقوبة أحدٍ من فساق أهل الصلاة، وأن عقوبتهم منقطعة.

وأما من السنة فما روي عنه عليه السلام: «لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق»، وقال عليه السلام: «من ظلم أجيراً أجرته لم يرح رائحة الجنة». وقال: «من تحسّى سماً فهو يتحسله في نار جهنم خالداً مخلداً ومن تردى من جبل فهو يتردى من جبل في النار خالداً مخلداً، ومن وجا نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في النار خالداً فيها مخلداً»، ومعلوم أن جميع هذه الأشياء إنما تقتضي الفسق لا الكفر، ومعلوم أن الخلود المذكور في هذه الآيات والأخبار هو الدوام الذي لا ينقطع بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ﴾ [الأنبياء:٣٤]، وإنما أراد البقاء الذي لا ينقطع، فأما الذي ينقطع فقد جعله لكل البشر.

قال الشاعر:

وغنيت دهراً قبل مجرى داحس ... لو كان للنفس اللجوج خلود

قوله: (**فما روي عنه عليه السلام أنه قال: لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق**[1]. **وقوله في الخبر الآخر: لم يرح رائحة الجنة**.

يعني: وإذا لم يدخل الجنة أبداً لم يكن إلا في النار.

قوله: (**ومعلوم أن الخلود المذكور في هذه الآيات والأخبار هو الدوام الذي لا ينقطع**).

هذا هو الظاهر من معنى الخلود والسابق إلى الأفهام، وقد نص عليه الجوهري في صحاحه فقال ما لفظه: الخلود هو البقاء الدائم.

وزعم الرازي وغيره أن الخلود طول المكث من غير دوام.

والحجة لأصحابنا ما ذكره المصنف وهي الآية الكريمة، ولا شك في أن من كان قبله عليه السلام وبعد موته قد لبث في الدنيا لبثاً منقطعاً، فلو كان الخلود موضوعاً للبث المنقطع لم يكن للآية معنى، فلا بد من القول بأنه تعالى أراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام لبشر من قبلك أفائن مت فهؤلاء أعداؤك يبقون بعدك دائمين.

قوله: (**وقال الشاعر**: ـ هو لبيد في النهاية ـ

---

(١) ـ أخرجه الطبراني. قال المنذري: رواته ثقات إلا أن عتاب بن بشير لا أراه سمع من مجاهد.

دليل: لو جوزنا خروجهم من النار لم يكن بد من دخولهم الجنة؛ إذ لا دار بينهما ولا يجوز أن يدخلوا الجنة كما تقدم أنه لا يدخلها من المكلفين إلا مثاب،

وغنيت سبتاً قبل مجرى داحس).

(وغنيت) من غنى بالمكان، أي: أقام به. وغني بمعنى عاش أيضاً، وقوله: سبتاً على رواية الرازي إما بمعنى الراحة لأنها من معاني السبت، أوبمعنى دهراً لأن السبات الدهر في أحد معانيه، (ومجرى داحس): هو بضم الميم وذلك إشارة إلى سباق وقع بين بعض أحياء العرب على خيل أحدها الداحس ثم نشأ بسبب ذلك حرب عظيم ذهب فيها عدد كبير، والمشهور أنه بين فزارة وعبس، والله أعلم.

فقوله: (**لو كان للنفس اللجوج خلود).**

يتضمن نفي الخلود مع إثباته للبقاء المنقطع في قوله: (وغنيت دهراً). فدل على أن الخلود فيها أبداً فإن أهل اللغة نصوا على أن قوله: (أبداً). تأكيد لمعنى الخلود، فلولا إفادة الخلود للدوام لما صح تأكيده بما يفيده، ومنها أنه يصح الاستثناء من الخلود مقدار من الوقت، فيقال: خالدين فيها إلا سنة أو سنتين، فلولا أن لفظة (الخلود) مستغرقة وإلا لما صح ذلك.

قال الإمام يحيى: ويوضح ذلك أن تلك الآيات دالة على خلود الكفار فيجب أن تكون دالة على خلود الفساق أيضاً.

واحتج الرازي على ما ادعاه في معنى الخلود فقال: قد بينتم أن لفظ الخلود مستعمل في طول المكث مع الدوام، ونحن بينا أنها مستعملة في طول المكث من غير دوام، فإما أن يجعل اللفظ مجازاً في أحدهما وهو على خلاف الأصل، أومشتركاً بينهما وهو أيضاً على خلاف الأصل، أويجعله مفيداً لطول المكث فيها فقط حتى يكون اسم الخلود بالنسبة إلى الدائم وغير الدائم كاسم الحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، بمعنى أنه يقع عليهما على سبيل التواطؤ وذلك أقرب إلى الدليل، فتكون لفظة الخلود مفيدة لطول المكث فقط، فأما أن ذلك المكث الطويل هل يتعقبه انقطاع أم لا، فذلك إنما يعرف بطريق آخر، كما أن لفظة اللون لا تفيد إلا

وفيه الإشكال المتقدم، فالعمدة على الأدلة التي قبل هذا.

هذه الحقيقة المشتركة بين السواد والبياض، فأما خصوصية كل واحد منهما فإنما تستفاد من دليل آخر، وإذا كان كذلك لم تكن لفظة الخلود دليلاً على المكث بغير انقطاع.

والجواب: أن اللغة لا تثبت بصياغة الرازي في الاحتجاج، ولا بالدلالة العقلية والترجيح العقلي، ومن المعلوم أن البقاء الذي لا ينقطع هو المتبادر إلى الفهم عند إطلاق لفظة الخلود وذلك دليل الحقيقة، وأن استعمالها في غير ذلك من قبيل المجاز، ثم اعترض الرازي الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾ [الانفطار:١٦]. بناء على أن بقية الآيات قد نقض حجيتها بما ذكره في الخلود بأن قوله تعالى: ﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾. لا يقتضي الدوام فإنه يصح أن يقال: فلان ما غاب عني إلى وقت الظهر.

ولو كان ذلك مقتضياً للدوام لكان تحديده بحد معين مناقضاً له، ولأنه إذا قيل: فلان لا يغيب عني. فإنه لا يصح أن يستفهم ويقال: لا يغيب عنك أبداً، أوفي أكثر الأوقات. ولو كان ذلك نصاً في الدوام لما صح الاستفهام، ثم إن سلمنا كونه نصاً في الدوام لكنا نقول: المرجئة تحمله على الكفار لا سيما إذا ثبت أن الألف واللام لا تقتضيان العموم.

والجواب: أما قوله: (**لكان تحديده بحد معين مناقضاً له**). فنقول: لا نسلم المناقضة في ذلك فإنه يصح أن يقال: فلان لا يعصي الله في كل وقت وزمان مستقبل إلى أن يموت، وليس يلزم من استغراق المطلق للأوقات عدم صحة التقييد، فكلامه في ذلك غير سديد، وأما عدم صحة الاستفهام وأن يقال: أتريد أنه لا يغيب عنك أبداً. فللقرينة العقلية التي يقطع معها بأن ذلك غير مراد له، وأنه لا يصح أن يقصده لاستحالته، وأما حمله الفجار على الكفار فقط فغير مسلم، لأن لفظ الفجار يدخل فيه الفساق، فتخصيصه بالكفار تخصيص لا دليل عليه، وأما اقتضاء الألف واللام للعموم فقد عرف مما سبق دليله صحة الاستثناء.

قوله: (**وفيه الإشكال المتقدم**). يعني: لعدم تسليم الإجماع على أنه لا دار ثالثة، ومنع الإجماع على أن المكلف لا يدخل الجنة إلا مثاباً.

شبهتهم من جهة العقل: أن تخليد الفساق تقتضي مساواتهم للكفار.

والجواب: لا يلزم ذلك؛ لأن عقاب الفساق أخف، ولو كان الخلود يقتضي المساواة لاستوى عقاب الكفار، وخلافه معلوم، ولا يستوي ثواب أهل الجنة.

ومن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم:٧١] إلى قوله: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا ﴾ [مريم:٧٢].

والجواب: يجوز أن يكون المراد القيامة أو العرصة، ويجوز أن يكون الورود هو المرور على الصراط الذي هو جسر على جهنم كما تقدم تفصيله.

وبعد: فقوله ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا ﴾ لا يقتضي خروج الفساق؛ لأنهم ليسوا متقين، بل من الظالمين فيدخلون تحت قوله: ﴿ وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾.

قالوا: قال تعالى: ﴿ لَّابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴾[النبأ:٢٣] والحقب ثمانون سنة.

والجواب: أن سياقها في الكفار بدليل أنهم كانوا لا يرجون حساباً، فكان يلزم أن لا يخلد الكفار.

والتحقيق أن قوله : ﴿ أَحْقَابًا ﴾ جمع ولا غاية لكثير الجمع ولم يحده بغاية.

قوله: (**وخلافه معلوم**). يعني: اختلاف عقاب الكفار وعدم استوائه، ولهذا قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ [النساء:١٤٥] ولأن الكفر يتفاوت فكذلك عقابه.

قوله: (**ولا يستوي ثواب أهل الجنة**).

يعني: لاستوائهم في التخليد لأنكم جعلتموه في حق أهل النار مفضياً إلى الاستواء.

قوله: (**والتحقيق أن قوله: ﴿ أَحْقَابًا ﴾. جمع ولا غاية لكثير الجمع**)... إلخ.

هذا كلام لا يخلو عن ركة، ولا يستقيم مع القول بأن الجمع المنكر ليس من ألفاظ العموم، والتحقيق ما ذكره جار الله وهو أن قوله: ﴿ أَحْقَابًا ﴾، أراد به حقباً بعد حقب، كلما مضى حقب يتبعه حقب آخر إلى غير نهاية، ولا يكاد يستعمل الحقب والحقبة إلا حيث يراد تتابع الأزمنة وتواليها، والاشتقاق يشهد لذلك، ألا ترى إلى حقيبة الراكب والحقب الذي وراء

على أنه لو أراد بالأحقاب جمعاً مخصوصاً لم يدل تخصيصه بالذكر على نفي ما عداه.

قالوا: قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود:١٠٦، ١٠٧] **قالوا: والسموات والأرض مما يفنى، وأيضاً فالاستثناء يدل على أنه خلود منقطع.**

والجواب: أنه معارض بأهل الجنة في الآية نفسها.

والتحقيق أن المراد سموات الآخرة وأرضها وهما لا يفنيان؛

التصدير، ويجوز أن يراد لابثين فيها أحقاباً غير ذائقين برداً ولا شراباً إلا حميماً وغساقاً، ثم يبدلون بعد الأحقاب غير الحميم.

قوله: (**لم يدل تخصيصه بالذكر على نفي ما عداه**).

يعني: دلالة قطعية، وإنما تدل دلالة مفهوم العدد وهي ظنية لا يؤخذ بها في مسألتنا هذه.

قوله: (**في الآية نفسها**).

يعني: فيما يتصل بها وكالتتمة لها، وكذلك يعارضون بأنه يلزم مما ذكروه انقطاع عقاب الكفار لأن الآية شاملة لهم وللفساق، ولا قائل بذلك.

قال الإمام يحيى: إلا عن شذوذ لا يلتفت إليهم.

قوله: (**والتحقيق أن المراد سموات الآخرة وأرضها**).

قال الفقيه حميد في (العمدة): فإن قيل: كيف يصح أن يكون في الآخرة سماء وأرض؟.

قلنا: السماء في لغة العرب ما علا الإنسان، والأرض ما استقر عليها، فيجوز أن يكون في الآخرة ما يعلوهم فيوصف بأنه سماء، وما يستقرون عليه فيوصف بأنه أرض، وأوضح من هذا وأرجح ما ذكره صاحب (الكشاف) فإنه قال: والدليل على أن للآخرة سماوات وأرضاً قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم:٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ [الزمر:٧٤]. ولأنه لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم إما سماء يخلقها الله أو يظلهم العرش، وكلما أظلك فهو سماء.

لأن سموات الدنيا وأرضها تفنى قبل دخولهم النار، فكيف يوقت بالمضي أو أن المراد السعيد كما هو طريقة أهل اللغة، وكما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ﴾ [الأعراف:٤٠] فلم يرد التوقيت، وكما يقولون: لا آتيك ما حج لله راكب وما طلعت الشمس، وكما قال الشاعر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب

وأما الاستثناء فالمراد به أوقات الدنيا وأوقات الحساب والحشر؛ لأن المكلف يستحق الثواب والعقاب من حال الفعل، لكن اقتضت الحكمة تأخير ذلك عن أوقات الدنيا فاستثنى الله تعالى هذه الأوقات والاستثناء عن أول الوقت صحيح كما يقال: نحن عند فلان غداً إلا مقدار ما نسلم على الأمير، وكما قال تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ﴾ [الدخان:٥٦]. وذكر الزجاج أن معنى قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ﴾ أي سواء ما شاء ربك كما يقال: عليٌّ لفلان ألف سوى الألفين، أي غيرهما.

قالوا: قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالٗا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ﴾ [ص:٦٢]، فدل على أنهم أخرجوا منها.

قوله: (**والاستثناء عن أول الوقت صحيح**). في العبارة اضطراب، والأحسن أن يقال: والاستثناء لأول الوقت لأنه مستثنى وليس بمستثنى منه.

قوله: (**وكما قال تعالى:** ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ﴾).

هذا خطأ في التمثيل فإنه من قبيل الاستثناء المنقطع وليس استثناء من أول الوقت، فإن المستثنى الموتة الأولى، والمستثنى منه نفي ذوق الموت في الجنة، فأين هذا مما نحن فيه؟!

واعلم أن جار الله حمل الاستثناء في هذه الآية على وجه آخر فقال: هو استثناء من الخلود في عذاب النار لأنهم لا يخلدون فيه وحده، بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار، وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم ولهذا قال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود:١٠٧]. أي يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب.

قال: ولا يخدعنك عنه قول المجبرة أن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة فإن الاستثناء الثاني ينادى على تكذيبهم ويسجل بافتراقهم.

والجواب: ليس فيها أنهم لم يروهم في النار بعد أن رأوهم فيها، والمراد كنا نعدهم من الأشرار في الدنيا وهم المؤمنون، بدليل ﴿ أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا ﴾، أي كنا نسخر منهم في الدنيا، وليس (أم) في ﴿أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ مقابلة للهمزة في قوله: اتخذناهم، لأنها ليست بهمزة استفهام، وإنما قوله: ﴿ أَتَّخَذْنَٰهُمْ ﴾من نعت رجالاً.

قوله: (**ليس فيها المراد أنهم لم يروهم في النار**).

فيه نظر، فإن ذلك هو المراد في الآية والسياق قاضٍ به.

قوله: (**والمراد كنا نعدهم من الأشرار في الدنيا**)... إلى آخره.

هذا هو التحقيق في الجواب.

قال جار الله يعنون فقراء المسلمين الذين لا يؤبه لهم كانوا يعدونهم من الأشرار، أي من الأراذل الذين لا خير فيهم ولا جدوى، ولأنهم كانوا على خلاف دينهم فكانوا عندهم أشراراً.

قوله: (**لأنها ليست بهمزة استفهام**).

يعني: وإنها هي همزة وصل مكسورة تذهب في الدرج، وهمزة الاستفهام مفتوحة، وهذا على إحدى القراءتين.

قال جار الله: قرى بلفظ الإخبار على أنه صفة لـ(رجالاً)، وبهمزة الاستفهام على أنه إنكار وتأنيب لهم في الاستسخار منهم.

وقوله: (﴿ أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾).

له وجهان:ـ

أحدهما: أن يتصل بقوله: أي ما لنا لا نراهم في النار كأنهم ليسوا فيها، بل زاغت عنهم أبصارنا فلا نراهم، وهم فيها قسموا أمرهم بين أن يكونوا من أهل الجنة، وبين أن يكونوا من أهل النار إلا أنه خفي عليهم مكانهم.

والوجه الثاني: أن يتصل باتخذناهم سخرياً إما أن تكون أم متصلة على معنى أي الفعلين

وشبهتهم من جهة السنة ما روي عنه عليه السلام، «يخرج قوم من النار، وقد امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً».

والجواب: لم يصح هذا الخبر، فإن صح فلآحادي ومعارض بما قدمناه من الآيات والأخبار.

فعلنا بهم الاستسخار بهم أم ازدراؤهم وتحقيرهم، وأن أبصارنا كانت تعلو عنهم وتقتحمهم على معنى إنكار الأمرين جميعاً على أنفسهم، وعن الحسن كل ذلك قد فعلوا اتخذوهم سخرياً، وزاغت عنهم أبصارهم محقرة لهم، وإما أن تكون منقطعة بعد مضي اتخذناهم سخرياً على الخبر أو الاستفهام كقولك: إنها لأبل أم شاء.

قال جار الله: قيل: والضمير في (قال) لصناديد قريش كأبي جهل، والوليد وأضرابهما، والرجال عمار، وصهيب[1]، وبلال[2] وأشباههم.

قوله في لفظ الحديث: (**بعدما امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً**).

الامتحاش: الاحتراق، وامتحشوا: على وزن افتعل مبني للفاعل.

قيل [الإمام يحيى عليه السلام]: والفحم الجمر الذي انطفأت ناره، والحمم الرماد، وقال في (المجمل): الحمم الفحم. وقال في (الصحاح): الحمم الرماد، والفحم كل ما احترق من النار.

قوله: (**فإن صح فلآحادي**).

قال الفقيه حميد: لأنه لو كان متواتراً لاستوى الناس في العلم به أو من يشتد طلبه منهم، لأن

---

(١) . هو صهيب بن سنان أبو يحيى النمري، من النمر بن قاسط، ويعرف بالرومي لأنه أقام في الروم مدة، وهو من أهل الجزيرة سبي من قرية نينوي، وقد كان أبوه أو عمه عاملاً لكسرى ثم جلب إلى مكة واشتراه عبدالله بن جدعان القرشي التميمي، كان من السابقين حدث عنه بنوه حبيب وزياد وحمزة، وسعيد بن المسيب وعبدالرحمن بن أبي ليلى وآخرون، كان موصوفاً بالكرم والسماحة، مات بالمدينة في شوال سنة ٣٨ هـ، قال المدائني عاش ثلاثاً وسبعين سنة، وقال الفسوي: عاش أربعاً وثمانين، انظر سير أعلام النبلاء (١٧/٢ -٢٦).

(٢) . هو بلال بن رباح مولى أبي بكر، مؤذن رسول الله صلى الله عليه وآله سلم، من السابقين الأولين الذين عذبوا في الله، شهد بدراً حدث عنه ابن عمر وأبو عثمان النهدي والأسود وجماعة، وفي وفاته أقوال، انظر سير أعلام النبلاء (٣٤٧/١ -٣٦٠).

وبعد: فلا بد من ترك ظاهره؛ لأن أهل النار لا بد أن يكونوا أحياء والفحم لا يصح فيه الحياة.

وبعد: فالمراد يخرج من عمل أهل النار وشبههم بالفحم والحمم لعظم ذنوبهم، فكأنهم قد احترقوا، ومثل ذلك قد ورد، قال الله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران:١٠٣]، والمراد التشبيه.

وقال عليه السلام: «ما زلت آخذ بحجزكم وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش»[١] أي في العمل المؤدي إليها.

ذلك حكم الأخبار المتواترة، ومعلوم خلافه فإن نفاة الإرجاء لا يعلمونه، ولا يظنونه مع كثرة عددهم واختلاف أوطانهم.

قوله: (**وشبههم بالفحم والحمم**)... إلى آخره.

لا بأس بأن يجعل ذلك من ترشيح الاستعارة لأنه استعار النار للعمل المؤدي إليها، وأردف ذلك بما هو من لوازم المستعار وهو مصير الداخل فيه فحماً وحمماً، وفي معنى هذا الخبر ما رواه سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي[٢]، عن أبي هريرة، عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهو خبر طويل منه: «حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من النار أمر الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل آثار السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل». ولعل التأويل المذكور في المتن لا يتأتى في هذا الخبر لأنه في ذكر أحوال

---

(١) - في الاعتصام في مسند عبدالله بن مسعود رواية عمر بن حفص عن عبدالله بن أبي شيبة أيضاً بإسناده إلى عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لله لم يحرم حرمة إلا وقد علم أنه سيطلعها منكم مطلع إلا وإني آخذ بحجزكم على النار أن تهافتوا فيها كتهافت الفراش والذباب والحنطب» اهـ.

وفي الاعتصام وفي مسند عمر بن الخطاب رواية عمر بن حفص عن عبدالله بن أبي شيبة الكوفي بإسناده إلى عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني ممسك بحجزكم كي تسلموا عن النار وتغلبوني تقاحمون فيها تقاحم الفراش والجنادب»..إلخ.

(٢) - عطاء بن يزيد الليثي المدني، نزيل الشام ثقة من الثالثة، مات سنة خمس أو سبع ومائة، وقد جاوز الثمانين، (تقريب ٢/٢٣).

وقيل عليه السلام حين سمع المؤذن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله «خرج من النار»، أي من عمل أهل النار.

وعلى مثل هذا يحمل ما رووه أيضاً عن النبي عليه السلام «يخرج رجل من النار بعد ما ذهب حبره وسره» أي خرج من عمل أهل النار.

القيامة وأهوالها، وفي كتب الحديث من هذا المعنى ما هو كثير غير قليل.

قوله في لفظي الحديث: (**بعدما ذهب حبره وسره**).

هو بكسر الحاء والسين. قال الفراء: لونه وهيئته. وقال الأصمعي[1]: جماله وبهاؤه.

تنبيه:

اعلم أن من شبه النافين لخلود الفساق في النار المعارضة بآيات الوعد كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ [البقرة:٨٢]. والفاسق ممن عمل الصالحات فيجب أن يكون ثوابه دائماً لا ينقطع.

وأجاب الإمام يحيى عنها: بوجهين:ـ

أحدهما: أن الدلالة قد قامت على أن الفاسق بارتكابه الكبيرة قد حبط عمله وبقي استحقاقه العقوبة دائماً.

وثانيهما: أن الآية إنما تدل على أنه لا يستحق العقوبة أبداً، وأنتم لا تقولون بذلك، وليست دالة على انقطاع عقوبته فكيف يصح إيرادها؟

---

(١) ـ عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي أبو سعيد الأصمعي، راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان، نسبته إلى جده أصمع، مولده ووفاته بالبصرة عام ٢١٦هـ، من مصنفاته الأضداد مطبوع، (أعلام: ج/٤/ص/١٦٢).

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[التوبة:٤٢] ١٦

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] ١٧

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾[البقرة:١٨٤] ١٧

﴿هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾[المائدة:١١٩] ٢٢

﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[المائدة:٤٢] ٢٣

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦] ٢٣

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨] ٢٣

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾[الإسراء:٩٤] ٢٤

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾[النساء:٣٩] ٢٤

﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ [النساء:١٤٧] ٢٤

﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾[الكهف:٦٧] ٣٧

﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[الكهف:٦٨] ٣٧

﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾[الكهف:٦٩] ٣٧

﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾[الكهف:٧٣] ٣٧

﴿قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾[الكهف:٧٦] ٣٧

﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾[الإسراء:٤٨] ٣٧

﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[البقرة:٢٦٩] ٤٩

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون:١٢] ٥٧

﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[الطارق:٧] ٥٧

﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾[الأنعام:٩٣] ٦١

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ ...الآية [الزمر:٤٢] ٦١

﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ...الآية [آل عمران:١٦٩] ٦١

﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾[فصلت:٣٨] ٦٢

﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[الإسراء:٨٥] ٦٤

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥] ٦٤

﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾[البقـــرة:٢٦٩] ٦٥
﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ﴾[إبـــراهيم:٢٢] ٨٢
﴿ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ﴾[الكهـــف:٨٠] ٨٢
﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ ﴾... الآية [الشـورى:٢٧] ٨٢
﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴾ [العلـــق:٦، ٧] ٨٢
﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۝ وَأُمْلِي لَهُمْ ﴾ [القلـــم:٤٤، ٤٥] ٨٥
﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ.. ﴾ الآيـــة [النســـاء:١٣٧] ٨٥
﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ﴾[آل عمـــران:٨٦] ٨٥
﴿ بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [النســـاء:١٣٨] ٨٥
﴿ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾[آل عمـــران:١٠٦] ٨٥
﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾[المســد:٣] ٩٢
﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقـــرة:٢٨٦] ٩٢
﴿ إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾ [الطـــلاق:٧] ٩٢
﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[التغـــابن:١٦] ٩٢
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمـــران:٩٧] ٩٢
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[الحـــج:٧٨] ٩٢
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقـــرة:١٨٥] ٩٢
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴾[النســـاء:٢٨] ٩٩
﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمـــد:١٩] ١٠٥
﴿ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ ﴾[البقـــرة:٣١] ١٠٧
﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾[البقـــرة:٢٣] ١٠٧
﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾[البقـــرة:٢٨٦] ١٠٧
﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا ﴾[النســـاء:١٤] ١٠٧
﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾[المســد:٣] ١٠٧
﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾[المســـد:١] ١٠٧
﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ [الجاثيـــة:٧] ١٠٧
﴿ وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴾[الشـــعراء:٨٧] ١٠٨

﴿ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّ ﴾ [الأنبيـــاء:١١٢] ١٠٨
﴿ وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡ ﴾ [النســاء:١٢٩] ١٠٨
﴿ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقــرة:٣٠] ١٠٨
﴿ وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ ﴾ [البقــرة:٢٨٦] ١٠٨
﴿ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلۡعَذَابُۚ مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ ﴾ [هــود:٢٠] ١٠٩
﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا ﴾ [الكهـف:١٠١] ١٠٩
﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾ [فصلـت:٤٦] ١٠٩
﴿ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾ [محمـد:٢٤] ١١٠
﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ ﴾ [الغاشـية:١٧] ١١٠
﴿ أَفَلَا يَسۡمَعُونَ ﴾ [السجدة:٢٦] ١١٠
﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ ﴾ [البقـرة:٢٠] ١١
﴿ وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ ﴾ [الأنعـام:١١٠] ١٣١
﴿ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا ﴾ [الأنعام:١٢٥] ١٣١
﴿ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [النـور:٢] ١٣٥
﴿ لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ ﴾ [المائـدة:٩٥] ١٣٥
﴿ فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا ﴾ [النساء:١٦٠] ١٣٩
﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ ﴾ [الأعـراف:٣٤] ١٥٠
﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗاۖ وَأَجَلٞ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ ﴾ [الأنعام:٢] ١٥١
﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ ﴾ ...الآية [البقـرة:١٤٣] ١٥١
﴿ قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ ﴾ [آل عمـران:١٥٤] ١٥٣
﴿ خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ ﴾ [الملـك:٢] ١٥٥
﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا ﴾ [الزمـر:٤٢] ١٥٥
﴿ وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ ﴾ .. الآية [الواقعة:٨٢] ١٥٦
﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِ ﴾ [الأعـراف:٣٢] ١٥٧
﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا .. ﴾ الآيـة [يـونس:٥٩] ١٥٧
﴿ هَٰذِهِۦٓ أَنۡعَٰمٞ وَحَرۡثٌ حِجۡرٞ ﴾ [الأنعام:١٣٨] ١٥٧
﴿ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِنَا ﴾ [الأنعام:١٣٩] ١٥٧

﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم﴾ [البقرة:٢٥٤] ١٥٨
﴿وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة:٣] ١٥٨
﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء:٨] ١٥٩
﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ﴾ [الذاريات:٢٢] ١٥٩
﴿لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا﴾ [النحل:٧٣] ١٥٩
﴿وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:١٠] ١٥٩
﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل:٢٠] ١٥٩
﴿فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:١٠] ١٦٣
﴿أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة:٢٦٧] ١٦٣
﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] ١٦٦
﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ﴾ [النحل:٧١] ١٦٦
﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد:٢٦] ١٦٦
﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء:٢١] ١٦٦
﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا﴾... الآيات [المدثر:١١، ١٢] ١٦٧
﴿لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [النساء:١٧١] ١٦٨
﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ ..﴾ الآية [الأعراف:١٣٠] ١٧٠
﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى:٢٧] ١٧٠
﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة:١٠٢] ١٨٣
﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير:٥] ١٩٥
﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَـٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا﴾ [النبأ:٤٠] ٢٠٩
﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٨] ٢١٥
﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٧] ٢١٥
﴿كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة:٢٧٥] ٢١٩
﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة:٨] ٢٢٨
﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ﴾ [الملك:١٣] ٢٢٨
﴿يَـٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه:١١، ١٢] ٢٣٥
﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [نوح:١] ٢٣٧

﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾[الأعراف:٥٠] ٢٣٨

﴿ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:٦] ٢٤٤

﴿ وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾ [الأحقاف:٢٩] ٢٤٤

﴿ وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُنَا ﴾[الأنفال:٣١] ٢٤٤

﴿ وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ ﴾[الإسراء:١٠٦] ٢٤٤

﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ ﴾ [الأعراف:٢٠٤] ٢٤٤

﴿ وَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾ [الإسراء:٤٥] ٢٤٤

﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ ﴾ [الحجر:٨٧] ٢٤٤

﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ (٧٧) فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ﴾[الواقعة:٧٧،٨٧] ٢٤٤

﴿ وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُ ﴾ [الأنبياء:٥٠] ٢٤٤

﴿ قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ﴾[ق:١] ٢٤٤

﴿ بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ (٢١) فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ﴾ [البروج:٢١،٢٢] ٢٤٤

﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي ﴾ [الكهف:١٠٩] ٢٤٤

﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ ﴾ [الحجر:٨٧] ٢٤٧

﴿ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي ﴾ [الأعراف:١٤٤] ٢٤٧

﴿ مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ ﴾ [الأنبياء:٢] ٢٤٧

﴿ وَمَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ مُحۡدَثٍ ﴾ [الشعراء:٥] ٢٤٧

﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] ٢٤٧

﴿ وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ ﴾ [الأنبياء:٥٠] ٢٤٧

﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ ﴾ [يس:٦٩] ٢٤٧

﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَ ﴾ [الزخرف:٤٤] ٢٤٧

﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا ﴾[الزمر:٢٣] ٢٤٧

﴿ مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ ﴾ [الأنبياء:٢] ٢٤٧

﴿ وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ ﴾[هود:١٧] ٢٤٨

﴿ هَٰذَآ إِفۡكٞ قَدِيمٞ ﴾ [الأحقاف:١١] ٢٤٨

﴿ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[هود:١] ٢٤٨

﴿ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ﴾[يس:٢] ٢٤٨

﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج:٢٢] ٢٤٨
﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩] ٢٤٨
﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود:١] ٢٤٨
﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:١٠٦] ٢٤٨
﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢] ٢٤٩
﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت:١١] ٢٥٠
﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى:١] ٢٥٠
﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان:٣٢] ٢٥٦
﴿لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء:١٠٦] ٢٥٦
﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة:١١٠] ٢٥٧
﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون:١٤] ٢٥٧
﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت:١٧] ٢٥٧
﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣] ٢٦٠
﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام:١] ٢٦٠
﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء:٤٧] ٢٦١
﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف:١٨٩] ٢٦١
﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص:٥] ٢٦١
﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ﴾ [يس:٦٩] ٢٦١
﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب:٣٨] ٢٦٢
﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص:٧] ٢٦٣
﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤] ٢٦٤
﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَجِبْرِيلَ﴾ [البقرة:٩٨] ٢٦٥
﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان:١١] ٢٦٥
﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر:١] ٢٦٨
﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج:٧٥] ٢٦٨
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ﴾ [الحج:٥٢] ٢٧٠

﴿فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾ [الرحمن:٦٨] ٢٧١
﴿مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمۡ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٖ﴾ [الأحزاب:٧] ٢٧١
﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء:١٦٥] ٢٧٣
﴿قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا﴾ [الإسراء:٩٥] ٢٨٠
﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾ [الإسراء:٩٤] ٢٨٠
﴿وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا﴾ [مريم:٣٠] ٢٨٦
﴿وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ﴾ [النمل:١٤] ٢٩٠
﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنۡ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡۖ﴾ [البقرة:١٠٢] ٢٩٣
﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾ [القلم:٤] ٣٠١
﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾ [الأعراف:١٤٣] ٣٠١
﴿تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗاۖ﴾ [المائدة: ١١٠] ٣٠١
﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾ [مريم:١٢] ٣٠١
﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ﴾ [الأعراف:١٥٧] ٣٠١
﴿وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ﴾ [العنكبوت:٤٨] ٣٠١
﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ﴾ [يس:٦٩] ٣٠١
﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾ [الأنبياء:٨٣] ٣٠١
﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي﴾ [هود:٧٨] ٣٠٥
﴿إِنِّي سَقِيمٞ﴾ [الصافات:٨٩] ٣٠٥
﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا﴾ [الأنبياء:٦٣] ٣٠٥
﴿وَإِنَّهُمۡ عِندَنَا لَمِنَ ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾ [ص:٤٧] ٣٠٥
﴿إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾.. الآية [الأنبياء: ٩٠] ٣٠٥
﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا﴾... الآية [الأنبياء:٧٣] ٣٠٥
﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠] ٣٠٥
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾ [النجم:٣] ٣٠٥
﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّۚ﴾ [آل عمران: ١٦١] ٣٠٥
﴿أَوَلَمۡ تُؤۡمِن﴾ [البقرة: ٢٦٠] ٣٠٦

﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا ﴾ [الأنفال: ٦٧] ٣٠٦
﴿ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ ... ﴾ الآية [الأنفال: ٦٨] ٣٠٦
﴿ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴾ [الأحزاب: ١٠] ٣٠٨
﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ ﴾ [الأنبياء: ٦٣] ٣٠٨
﴿ لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٣٧] ٣٠٩
﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفتح: ٢] ٣١٠
﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾ [غافر: ٥٥] ٣١٠
﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ٣٥] ٣١٠
﴿ وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ٢٠] ٣١٠
﴿ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ﴾ [الأعراف: ٢٢] ٣١٠
﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ [طه: ١١٥] ٣١١
﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ .. ﴾ الآية [التحريم: ٦] ٣١٢
﴿ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ ... ﴾ الآية [الأنبياء: ٢٦، ٢٧] ٣١٢
﴿ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٤] ٣١٣
﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ٣١٣
﴿ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾ [يوسف: ٢٤] ٣١٣
﴿ لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ ﴾ [القلم: ٤٩] ٣١٣
﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] ٣١٤
﴿ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾ [الزمر: ٤٧] ٣١٦
﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا .. ﴾ الآية [البقرة: ١٠٦] ٣١٨
﴿ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ ﴾ [يوسف: ٧٥] ٣١٩
﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ ﴾ [يوسف: ٧٦] ٣١٩
﴿ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا ﴾ [الإسراء: ٥] ٣٢١
﴿ وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢٩] ٣٢٢
﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا ﴾ .. الآية [الجمعة: ١١] ٣٢٨
﴿ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ ﴾ ... الآية [التحريم: ٣] ٣٢٨
﴿ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ ... الآية [التوبة: ٤٠] ٣٢٨

﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ ﴾ ...الآية [الأحزاب:٣٧] ٣٢٨
﴿ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ﴾...الآية [التوبة:٢٥] ٣٢٨
﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ ﴾ ...الآية [آل عمران:١٢٣] ٣٢٨
﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ [الطور:٣٤] ٣٢٩
﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [هود:١٣] ٣٢٩
﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ [البقرة:٢٣] ٣٢٩
﴿ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴾ [يس:٤١] ٣٢٩
﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴾ [الحجر:٩٤،٩٥] ٣٣١
﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [هود:١٣] ٣٣٣
﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾
[هود:٤٤] ٣٣٥
﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾ [الأنبياء:١٨] ٣٣٥
﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ ...الآية [الإسراء:٢٤] ٣٣٥
﴿ كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴾ [الدخان:٢٥] ٣٣٥
﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩] ٣٣٥
﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩] ٣٤٣
﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ [البقرة:٢٣] ٣٤٤
﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ ﴾ [هود:١٣] ٣٤٤
﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [آل عمران:٩٢] ٣٤٤
﴿ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم:٣،٤] ٣٤٤
﴿ سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ ﴾ [آل عمران:١٥١] ٣٤٤
﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾ [الفتح:٢٧] ٣٤٤
﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] ٣٥٠
﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾ [البروج:٢١،٢٢] ٣٥٠
﴿ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ ﴾ [الكهف:١٢] ٣٥١
﴿ ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ ﴾ [مريم:٦٩] ٣٥١
﴿ أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء:٢٢٧] ٣٥٢

﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ [طـه:٦٣] ٣٥٣
﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات:٣٦] ٣٥٥
﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران:١٤٢] ٣٥٦
﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف:٥٦] ٣٥٧
﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف:١٥٥] ٣٥٧
﴿وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة:٥] ٣٥٨
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢] ٣٥٨
﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن:٣٩] ٣٥٩
﴿لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر:٩٢] ٣٥٩
﴿أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ﴾ [القصص:٧٨] ٣٦٠
﴿لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ﴾ [الرحمن:٣٩] ٣٦٠
﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:٣٤] ٣٦٠
﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [هود:١٠٧] ٣٦٠
﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود:١٠٨] ٣٦٠
﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة:١٦] ٣٦٠
﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن:٣٩] ٣٦٠
﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ [النور:٣٥] ٣٦١
﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم:٤٨] ٣٦١
﴿وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ [الزمر:٧٤] ٣٦١
﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ [البقرة:٢٩] ٣٦٢
﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات:٣٠] ٣٦٢
﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [الفتح:١٤] ٣٦٢
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء:١١٦] ٣٦٢
﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:٥٣] ٣٦٢
﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ..﴾ [النساء:٣١] ٣٦٢
﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة:٧٢] ٣٦٢

﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الكهف:٥٧] ٣٦٣

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء:٧٦] ٣٦٣

﴿حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ [يونس:٩٣] ٣٦٤

﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [محمد:٣٦] ٣٦٤

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الدخان:٣٨] ٣٦٤

﴿وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت:٥] ٣٦٤

﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ [الجاثية:١٧] ٣٦٤

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [الأنعام:٣٢] ٣٦٤

﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:٣٢] ٣٦٤

﴿وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ [آل عمران:١٣] ٣٦٥

﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا﴾ [الأنفال:٤٤] ٣٦٥

﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات:٣٥] ٣٦٥

﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر:٣١] ٣٦٥

﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل:١١١] ٣٦٥

﴿فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [القصص:٦٦] ٣٦٦

﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات:٢٧] ٣٦٦

﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة:٩٥] ٣٦٧

﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف:٧٧] ٣٦٧

﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ﴾ [البقرة:٩٤] ٣٦٧

﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ﴾ [الجمعة:٨] ٣٦٧

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] ٣٦٧

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٨، ١١٩] ٣٦٧

﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ الآية [المائدة:١٠٩] ٣٦٧

﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود:١٢٠] ٣٦٩

﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر:٣] ٣٧٠

﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران:٨٣] ٣٧٢

﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام:١٠٨] ٣٧٢
﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ..﴾ الآية [الحجرات:٧] ٣٧٢
﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [غافر:٨٤] ٣٧٢
﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء:٤٤] ٣٧٣
﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ..﴾ الآية [الرعد:١٥] ٣٧٤
﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٥٤] ٣٧٥
﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [القلم:٤٥] ٣٧٥
﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء:١٤٢] ٣٧٥
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة:١٥] ٣٧٥
﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى:٤٠] ٣٧٥
﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة:١٩٤] ٣٧٥
﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة:٦٧] ٣٧٥
﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾ [التين:١] ٣٧٦
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الأعراف:١١] ٣٧٧
﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ﴾ [آل عمران:١٨٣] ٣٧٧
﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يونس:٤٦] ٣٧٧
﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام:١٠٣] ٣٧٨
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] ٣٧٨
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف:٢٨] ٣٧٨
﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٣] ٣٧٨
﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥] ٣٧٨
﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء:١٦] ٣٧٨
﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء:٢١٤] ٣٨١
﴿وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾ ..الآية [يس:٩] ٣٩٦
﴿وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر:٢] ٣٩٧
﴿إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ﴾ [الأحزاب:٩] ٣٩٨
﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال:٩] ٣٩٩

﴿وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة:٢٦] ٣٩٩
﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧] ٤٠٠
﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف:١٥٨] ٤٠٢
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ:٢٨] ٤٠٢
﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ﴾ إلى قوله: ﴿مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف:٢٩] ٤٠٢
﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾
[الإسراء:٨٨] ٤٠٣
﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ [الأحقاف:٣١] ٤٠٣
﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ﴾ [الأحقاف:٢٩] ٤٠٣
﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام:١٩] ٤٠٤
﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء:١٥٨] ٤٠٥
﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ [النساء:١٥٩] ٤٠٥
﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب:٤٠] ٤٠٨
﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء:٥٥] ٤١٠
﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام:٥٠] ٤١١
﴿إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف:٢٠] ٤١١
﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف:٣١] ٤١١
﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء:١٧٢] ٤١١
﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ﴾ ..الآية [البقرة:٢٨٥] ٤١١
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧] ٤١١
﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران:٣٣] ٤١١
﴿وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ﴾ ..الآية [القصص:٧٦] ٤١٧
﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف:٥٢] ٤١٨
﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه:١٢١] ٤١٨
﴿هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ﴾ [المطففين:٣٦] ٤١٨
﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة:١٧] ٤٣٠
﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ [آل عمران:٥٧] ٤٣٠

﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَا﴾[الأنعام:١٦٠] ٤٣٧
﴿ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡ﴾[الأنعام:١٤٦] ٤٣٩
﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[النحل:١١٨] ٤٣٩
﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾[هود:١١٤] ٤٥٨
﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[البقرة:٢٦٤] ٤٥٨
﴿أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾[الحجرات:٢] ٤٥٨
﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾. الآية [الزلزلة:٧] ٤٥٩
﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيۡرٞ مِّنۡهَا﴾[النمل:٨٩] ٤٦٠
﴿وَهُم مِّن فَزَعٖ يَوۡمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾[النمل:٨٩] ٤٦٠
﴿يَصۡدُرُ ٱلنَّاسُ أَشۡتَاتٗا﴾[الزلزلة:٦] ٤٦٠
﴿فَلَن يُضِلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾[محمد:٤] ٤٦١
﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا﴾[الكهف:٣٠] ٤٦١
﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ﴾[آل عمران:١٩٥] ٤٦١
﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾[هود:١١٤] ٤٦١
﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[الإسراء:٢٠] ٤٦٤
﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ﴾[الأعراف:٤٩] ٤٦٤
﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾[الزلزلة:٧،٨] ٤٧٠
﴿فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ﴾[الأنبياء:٤٧] ٤٧٠
﴿وَلَن يَتِرَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾[محمد:٣٥] ٤٧٠
﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا﴾[الكهف:٣٠] ٤٧٠
﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم﴾[آل عمران:١٩٥] ٤٧٠
﴿أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ﴾[الحجرات:٢] ٤٧٢
﴿وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾[محمد:٣٣] ٤٧٢
﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا﴾[الفرقان:٢٣] ٤٧٢
﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ﴾[التوبة:١٠٢] ٤٧٦
﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾[التحريم:٨] ٤٨٢
﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ﴾[الزمر:٥٤] ٤٨٢

﴿ثُمَّ تُوبُوٓاْ﴾ [هـود:٣] ٤٨٢
﴿ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نـوح:١٠] ٤٨٢
﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال:٣٨] ٤٨٦
﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء:١٤٥] ٤٨٦
﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر:٦٥] ٤٨٩
﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً (١٤) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ (١٥) وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾ [الحاقة:١٤ـ١٦] ٥١٥
﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا (٩) وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا﴾ [الطور:٩،١٠] ٥١٥
﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف:٤٧] ٥١٥
﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء:١٠٤] ٥١٥
﴿وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ [النبأ:٢٠] ٥١٥
﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة:٥] ٥١٥
﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد:٣] ٥١٨
﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨] ٥١٨
﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن:٢٧] ٥١٩
﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن:٢٦] ٥١٩
﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء:١٠٤] ٥١٩
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم:٢٧] ٥١٩
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف:١١] ٥١٩
﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة:٧] ٥١٩
﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم:٢٠] ٥١٩
﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد:٣] ٥٢١
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥] ٥٢٢
﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر:٦٨] ٥٢٣
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥] ٥٢٤
﴿إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى﴾ [الأعراف:١٨٧] ٥٢٧
﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ﴾ [النازعات:٤٤] ٥٢٧

﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [المعارج:٤] ٥٢٧

﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا ﴾ [الأنبياء:١٠٤] ٥٣٠

﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف:٢٩] ٥٣٠

﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ﴾ [التغابن:٩] ٥٣٠

﴿ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [النساء:٨٧] ٥٣٠

﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام:٣٨] ٥٣٣

﴿ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ [التكوير:٥] ٥٣٣

﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ [الأنبياء:٩٨] ٥٣٣

﴿ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾ [الزمر:٦٨] ٥٣٦

﴿ فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ (٨) فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴾ [المدثر:٨، ٩] ٥٣٦

﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر:١١] ٥٣٩

﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ﴾ [البقرة:٢٨] ٥٤٠

﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ [الدخان:٥٦] ٥٤٠

﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [غافر:٤٦] ٥٤٠

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾ [المؤمنون:١٢] ٥٤٠

﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ﴾ [المؤمنون:١٤] ٥٤٠

﴿ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [نوح:٢٥] ٥٤١

﴿ وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون:١٠٠] ٥٤٧

﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [المؤمنون:١٠١] ٥٤٧

﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ [الدخان:٥٦] ٥٤٩

﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾ [فاطر:٢٢] ٥٤٩

﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران:١٣٣] ... ٥٥٠

﴿ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة:٢٤] ٥٥٠

﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴾ [النجم:١٣، ١٤، ١٥] ٥٥٠

﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [الزمر:٧١] ٥٥٠

﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ ﴾ [الزمر:٧٣] ٥٥٠
﴿ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ ﴾ [الأعراف:٤٤] ٥٥٠
﴿ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾ [الأعراف:٥٠] ٥٥٠
﴿ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ ﴾ [الأعراف:٥٨] ٥٥٠
﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾ [الرعد:٣٥] ٥٥١
﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص:٨٨] ٥٥١
﴿ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [المعارج:٤] ٥٥٣
﴿ فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ﴾ [الرحمن:٣٧] ٥٥٣
﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [الحج:٢] ٥٥٤
﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الإنشقاق:٨] ٥٥٧
﴿ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾ [التكوير:١٠] ٥٥٧
﴿ شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [فصلت:٢٠] ٥٥٧
﴿ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم ﴾ [يس:٦٥] ٥٥٨
﴿ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم ﴾ [النور:٢٤] ٥٥٨
﴿ قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [فصلت:١١] ٥٥٩
﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية:٢٩] ٥٦٠
﴿ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ [الإسراء:١٤] ٥٦٠
﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾ [الصافات:٢٣] ٥٦١
﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة:٧] ٥٦١
﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة:٦] ٥٦٢
﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم:٧١] ٥٦٤
﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ ﴾ [القصص:٢٣] ٥٦٤
﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾ [الكوثر:١] ٥٦٥
﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ ﴾ [الأنبياء:١٠٣] ٥٦٥
﴿ وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ ﴾ [النمل:٨٩] ٥٦٥
﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً ﴾ [الكهف:٤٩] ٥٦٩

﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾ [النجم:٣٢] ٥٦٩
﴿ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴾ [الحجرات:٧] ٥٦٩
﴿ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾ [القمر:٥٣] ٥٧٠
﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [النساء:٣١] ٥٧٠
﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر:٦٥] ٥٧٤
﴿ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:٣١] ٥٧٤
﴿ وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ [النور:١٥] ٥٧٤
﴿ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً ﴾ [الإسراء:٣٢] ٥٧٤
﴿ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى ﴾ [الحجرات:٩] ٥٧٤
﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [النساء:١٤] ٥٧٥
﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾ [النور:٦٣] ٥٧٥
﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ [هود:١١٣] ٥٧٥
﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ ﴾ [الحجرات:٦] ٥٧٦
﴿ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى ﴾ [القصص:١٦] ٥٧٦
﴿ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء:٨٧] ٥٧٦
﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ ﴾ [المزمل:١٥، ١٦] ٥٧٨
﴿ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ ﴾ [التوبة:٤٠] ٥٧٨
﴿ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح:١٨] ٥٧٨
﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ﴾ [الحشر:٢٠] ٥٧٨
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢] ٥٨٢
﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ ﴾ تكذيباً للذين قالوا ﴿ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام:٩١] ٥٨٤
﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن .. ﴾ الآية [الأنبياء:٩٨] ٥٨٥
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ .. ﴾ الآية [الأنبياء:١٠١] ٥٨٦
﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٨٢] ٥٨٩
﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴾ [الانفطار:١٦] ٥٩١
﴿ تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ ﴾ [الأحزاب:٥١] ٥٩٢
﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:١٠٦] ٥٩٢

﴿ وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾ [البقرة:٨٠] ٥٩٢
﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا ﴾ [النساء:١٤] ٥٩٦
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ ﴾ [الأنفال:١٥] ٥٩٦
﴿ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [الأنفال:١٦] ٥٩٦
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ [النساء:٢٩] ٥٩٦
﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ [النساء:٣٠] ٥٩٦
﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء:١٤] ٥٩٦
﴿ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء:١٢٣] ٥٩٦
﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة:٨] ٥٩٦
﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا .. ﴾ الآية [النساء:٩٣] ٥٩٦
﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق:١] ٥٩٧
﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ [البقرة:٢٣٠] ٥٩٧
﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ ﴾ [البقرة:٢٢٩] ٥٩٧
﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [الجن:٢٣] ٥٩٧
﴿ حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا ﴾ [الجن:٢٤] ٥٩٧
﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ .. ﴾ الآية [النساء:١١] ٥٩٧
﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ .. ﴾ الآية [النساء:١٢] ٥٩٧
﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ .. ﴾ الآية [النساء:١٣] ٥٩٧
﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ .. ﴾ الآية [النساء:١٤] ٥٩٧
﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ [الطلاق:١] ٥٩٧
﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا .. ﴾ الآية [النساء:٩٣] ٥٩٨
﴿ حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ .. ﴾ [الجن:٢٤] ٥٩٨
﴿ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء:١٢٣] ٥٩٩
﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴾ [القمر:٤٧] ٦٠٠
﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴾ [الزخرف:٧٥] ٦٠٠
﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم ﴾ [الزخرف:٨٠] ٦٠١
﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً .. ﴾ الآية [البقرة:٨١] ٦٠٢

﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار:١٤] ٦٠٢
﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾ [البقرة:٨٠] ٦٠٢
﴿ وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا ﴾ [الفرقان:١٩] ٦٠٣
﴿ كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴾ [المطففين:٧] ٦٠٣
﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان:١٣] ٦٠٣
﴿ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الحجرات:١١] ٦٠٣
﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [الجن:٢٣] ٦٠٣
﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴾ [طه:٧٤] ٦٠٣
﴿ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ [طه:١١١] ٦٠٣
﴿ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ [النازعات:٣٧ـ٣٩] ٦٠٣
﴿ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴾ [مريم:٨٦] ٦٠٣
﴿ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾ [مريم:٧٢] ٦٠٣
﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٨] ٦٠٣
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴾ [الأنفال:١٥] ٦٠٣
﴿ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [الأنفال:١٦] ٦٠٣
﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٨] ٦٠٣
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴾ [الأنفال:١٥] ٦٠٣
﴿ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [الأنفال:١٦] ٦٠٣
﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ [النساء:٣٠] ٦٠٣
﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾ [الفرقان:٦٨، ٦٩] ٦٠٣
﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [النساء:٣١] ٦٠٤
﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا ﴾ إلى قوله: ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ [الأعراف:١٦٩] ٦٠٤
﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء:٩٣] ٦٠٥
﴿ نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة:٣٨] ٦١٠
﴿ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ﴾ [المائدة:٣٣] ٦١٠
﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ

ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [النساء:١٣] ٦١٢
﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ (٥١) فِي جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴾ [الدخان:٥١،٥٢] ٦١٢
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (١٠٧) خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا (١٠٨) ﴾ [الكهف:١٠٧، ١٠٨] ٦١٢
﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر:٥٣] ٦١٣
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:٤٨] ٦١٣
﴿ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الحجر:٤٩] ٦١٣
﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ [التغابن:١١] ٦١٤
﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء:١٤١] ٦١٤
﴿ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال:٦٤] ٦١٤
﴿ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ﴾ [الأنعام:٨١] ٦١٦
﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام:٨٢] ٦١٦
﴿ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة:٣٣] ٦١٧
﴿ لُعِنُوا۟ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور:٢٣] ٦١٧
﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة:٣٨] ٦١٧
﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر:٥٣] ٦١٧
﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد:٦] ٦١٧
﴿ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ﴾ [المائدة:١٥] ٦١٧
﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:٤٨] ٦١٧
﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه:٤٨] ٦١٨
﴿ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا ﴾ [الملك:٨، ٩] ٦١٨
﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴾ [الواقعة:١٠] ٦١٨
﴿ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ﴾ [الواقعة:٨] ٦١٨
﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ﴾ [الواقعة:٩] ٦١٨
﴿ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا ﴾ [الواقعة:٤٧] ٦١٨
﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ [النساء:١٢٣] ٦١٩
﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ﴾ [الشورى:٣٠] ٦٢١

﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر:٦٥] ٦٢٥
﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا..﴾ الآية [الأعراف:٩٦] ٦٢٥
﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ﴾ [الأنبياء:٢٩] ٦٢٧
﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤] ٦٢٧
﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق:٢٩] ٦٣١
﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام:١١٥] ٦٣٢
﴿إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾ [إبراهيم:٢٢] ٦٣٢
﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ۖ قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف:٤٤] ٦٣٢
﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود:١١٩] ٦٣٢
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء:٤٨] ٦٣٤
﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ [النساء:١٧٣] ٦٣٤
﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾... الآية [النساء:٣١] ٦٤٠
﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ۖ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ ۚ بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ﴾ [الكهف:٥٨] ٦٤٠
﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر:٤١] ٦٤٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء:٤٧] ٦٤١
﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ إلى قوله: ﴿وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥] ٦٤١
﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد:٦] ٦٤١
﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب:٢٤] ٦٤١
﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم:٤٤] ٦٤٢
﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] ٦٤٣
﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [المائدة:٤٠] ٦٤٤
﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ..﴾ الآية [طه:٨٢] ٦٤٤
﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ [غافر:٧] ٦٤٤
﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [المائدة:١٨] ٦٤٤
﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:٥٣] ٦٤٥

﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ (٥٤) وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (٥٥) أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ (٥٦) أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٥٧) أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر:٥٤ـ٥٨]........٦٤٨

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف:٢٣]........٦٤٩

﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل:٤٤]........٦٤٩

﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه:١٢١]........٦٤٩

﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ (١٤) لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[الليل:١٤ـ١٦]........٦٤٩

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ﴾ [هود:١٠٦]........٦٥٠

﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة:١٠٦]........٦٥١

﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة:١٠٢]........٦٥١

﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا﴾ [التوبة:١١٨]........٦٥٢

﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:٥٢]........٦٥٣

﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى:٣٠]........٦٥٣

﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح:١٠]........٦٥٤

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء:٦٤]........٦٥٤

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران:١٣٥]........٦٥٤

﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾ [طه:٨٢]........٦٥٤

﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ [غافر:٧]........٦٥٤

﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[الانفطار:١٤]........٦٥٥

﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [الانفطار:١٦]........٦٥٥

﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن:٢٣]........٦٥٥

﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا إلى قوله: خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء:٩٣]........٦٥٥

﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان:٦٨، ٦٩]........٦٥٥

﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً ﴾[البقرة:٨٠] ٦٥٥
﴿ بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[البقرة:٨١] ٦٥٥
﴿ وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَ ﴾[الأنبياء:٣٤] ٦٥٦
﴿ وَمَا هُمۡ عَنۡهَا بِغَآئِبِينَ ﴾[الانفطار:١٦] ٦٥٨
﴿ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾[النساء:١٤٥] ٦٥٩
﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا ﴾[مريم:٧١] ٦٥٩
﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ ﴾[مريم:٧٢] ٦٥٩
﴿ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا ﴾[النبأ:٢٣] ٦٥٩
﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ ﴾
[هود:١٠٦، ١٠٧] ٦٦٠
﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُۖ ﴾[إبراهيم:٤٨] ٦٦٠
﴿ وَأَوۡرَثَنَا ٱلۡأَرۡضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلۡجَنَّةِ حَيۡثُ نَشَآءُۖ ﴾[الزمر:٧٤] ٦٦٠
﴿ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ ﴾[الأعراف:٤٠] ٦٦١
﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰۖ ﴾[الدخان:٥٦] ٦٦١
﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[هود:١٠٧] ٦٦١
﴿ وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالٗا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ ﴾[ص:٦٢] ٦٦١
﴿ وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ ﴾[آل عمران:١٠٣] ٦٦٤
﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[البقرة:٨٢] ٦٦٤

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ارجعـــــي إلى مكانـــــك ٣٩١
ارحموا ثلاثة عزيز قوم ذل وغني قوم افتقر وعالماً يلعب بـه الحمقـى ٢٢٦
اســـتغفروا لأخـــيكم ٣٨٣
إذا دخل أهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض: أليس وعدنا ربنا أن نرد النـار؟ فيقـال لهـم قـد وردتموهـا وهـي خامـــــدة ٥٦٤
إذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عـذاب الله ٦٠٦
إذا فعلـت أمتـى خمس عشرـة خصـلة فقـد حـل بهـا الـبلاء ٦٠٦
إذا قال العبد: لا إله إلا الله اهتز عمود من تخوم الأرض إلى العرش فيقول الله تعالى: اسكن. فيقول: لا أسـكن حتى تغفر لقائلها، فيقول سبحانه: فإني قد غفرت ذلك إن لا إله إلا الله يغفر معه كل ذنب كبير أو صـغير ٦١٤
إن أصيب فجعفر، وإن أصيب جعفر فعبدالله بـن رواحـة ٣٨٤
إن شئت رددتك إلى الحائط الذي كنت فيـه، وإن شـئت غرسـتك في الجنـة فيأكـل منـك أوليـاء الله ... ٣٩٢
إن شئتم صالحتها على شيء تخرجونه إليها وإن شئتم تركتموها تعدو عليكم وعليكم حفظ أمـوالكم .. ٣٨٩
إن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر تأوي إلى سـدرة المنتهـى ٦١
إن الرجل ليتكلم بكلمـة يهـوي بهـا في نـار جهـنم ومـا كـان يظـن أن يبلـغ بهـا مـا بلـغ ٥٤٢
إن الرجل ليصل رحمـه، وقـد بقـي مـن عمـره ثـلاث سـنين فـيرده الله إلى ثـلاث وثلاثـين سـنة ١٥١
إن الزنـــاة تشـــتعل وجـــوههم نـــاراً ٦٠٦
إن الله قد وعـدني أن يقتـل كسرـى في يـوم كـذا مـن شـهر كـذا ٣٨٥
إن الله لينتصـــف للجـــما مـــن القرنـــاء ١٩٥
إن لله ملكاً ينادي عند كل صلاة: يا بني آدم قوموا إلى نيرانكم التي أوقـدتموها فأطفئوهـا ٦١٣
يبعث منادٍ عند حضرة كل صلاة فيقـول: يـا بنـي آدم قومـوا فـأطفئوا مـا أوقـدتم عـلى أنفسـكم، فيقومـون فيتطهرون ويصلون الظهر فيغفر لهم ما بينهما، فإذا حضرت العصر فمثل ذلك، فإذا حضرـت المغـرب فمثـل ذلـك، فـإذا حضرـت العتمـة فمثـل ذلـك، فينـامون فمـدلج في خـير ومـدلج في شر...... ٦١٣
إنما أصاب الإنسان من نصب أو وصب أوغم أوألم حتى الشوكة يشاكها فهو بـذنب ومـا يعفـو الله عنـه أكثـر ٦١٣



إنه أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، وأطيب ريحاً من المسك، أول الناس وروداً عليه فقراء المهاجرين، من شرب منه لا يظمأ أبداً ٥٦٥

إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير ٥٤١

إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب، وسخط الرحمن والخلود في النار ٦٠٦

أتاني جبريل فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله دخل الجنة قلنا: وإن زنى وإن سرق، قال ﷺ وإن زنى وإن سرق». وفي رواية قال في الرابعة: «على رغم أنف أبي ذر».

وفي بعض الترغيبات الواردة في بعض الطاعات: «غفرت له ذنوبه وإن كانت مثل رمل عالج». وفي بعضها: «وإن كانت كالجبال». وفي بعضها: «وإن كانت مثل زبد البحر ٦١٤

أتدرون ما الكوثر؟ هو نهر وعدني ربي عليه خير كثير، وهو حوضي ترد عليه أمتي، آنيته عدد نجوم السماء ٥٦٥

أرأيت أن شهدت أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، وصليت الصلوات الخمس، وأديت الزكاة، وصمت رمضان وقمته فممن أنا؟. قال: من الصديقين والشهداء ٦١٢

أدعو لك هذه الشجرة التي ترى فتأتيني ٣٩١

أرسلت إلى الأحمر والأسود ٤٠٢

أفرأيت أن صرعتك أتعلم أن الذي أقول حق، قال: نعم، قال: فقم حتى أصارعك وأعجب من ذلك إن شئت أن أريكه إن اتقيت الله واتبعت أمري ٣٩١

أفلح وأبيه إن صدق ٣٧٦

ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الشرك بالله وعقوق الوالدين ـ وكان متكئاً فجلس ثم قال: ألا وقول الزور ألا وقول الزور ٥٧٤

ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده ٦٤٣

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها ... ٦١٦

أمسك عليك زوجك واتق الله ٣٠٩

أنا أول من يقرع باب الجنة، وأنا أول من تنشق عنه الأرض، وأنا أول شافع ومشفع ٤٠٨

أنا سيد ولد آدم ولا فخر ٤٠٨

أنا سيد الناس يوم القيامة، هل تدرون مما ذاك يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، ينظرهم الناظر ويسمعهم الداعي..إلخ ٤٠٨

أنتم منا وإلينا أهل البيت ٣٨٥

أن العبد الصالح إذا وضع في قبره احتوشته أعماله الصالحة، فتأتي ملائكة العذاب فتقول أعماله الصالحة:



إليكم عنه لا سبيل لكم إليه ثم يقال: هنيئاً طبت حياً ومياً، ويفتح له في قبره مد بصره، ويؤتى بقنديل من الجنة فيستضيء بنوره إلى يوم بعثه ٥٤٦

أن المستحق للعقاب إذا وضع في قبره أتاه آتٍ قبيح الوجه منتن الريح، فيقول له: أبشر بسخط الله والعذاب الأليم. فيقول له الميت: من أنت؟ فيقول له: أنا عملك الخبيث، والله إن كنت لسريعاً إلى معصية الله، بطيئاً عن طاعته، فجزاك الله شراً، ثم يقيض له أصم أعمى أبكم مع مرزبة من حديد لو اجتمع عليها الثقلان ما استطاعوا نقلها، فيضربه بها ضربة يصير تراباً، ثم يفرش له لوحان من نار ويفتح له باب إلى النار يأتيه من حرها وسمومها إلى أن يبعث ٥٤٧

أن الموتى ليعذبون في قبورهم حتى أن البهائم لتسمع أصواتهم ٥٤١

أن النار تصيح صيحة شديدة يوم القيامة، فلا يبقى ملك ولا نبي إلا جثى على ركبتيه من صيحتها ٥٦٥

أنه إذا علم الله وفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة ١٥٤

أنه لا بد لكل ميت من ضغطة القبر يضغط مستحق العقوبة ضغطة يدخل منها جانبه الأيمن في الجانب الأيسر والأيسر في الأيمن ٥٤٧

أنه يسمع خفق النعال ٥٤٥

أول ما خلق الله اللوح والقلم ٥٣

حرف الباء

بل نحن وأنتم لم نؤت من العلم إلا قليلاً ٦٥

بني الإسلام على خمسة أركان ٦١٦

بينا أنا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان إذ أتاني جبريل بالبراق ٣٩٣

حرف التاء

تداووا فما أنزل الله من داء إلا وله دواء إلا السام والهرم ١٢٨

تقتلك الفئة الباغية ٣٤٥

توبوا إلى الله قبل أن تموتوا ٤٨٣

حرف الجيم

الجنة محرمة على الأنبياء والرسل حتى أدخلها، ومحرمة على الأمة حتى تدخلها أمتي ٤٠٨

حرف الحاء



حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من النار أمر الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل آثار السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل ٦٦٤

حدث الناس ما كان من أمر ثعلبك ٣٨٩

الحمى من فيح جهنم ٥٦٤

حرف الخاء

خرج من النار ٦٦٤

خمس من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة: من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن، وصام رمضان، وحج البيت إن استطاع إليه سبيلاً، وأعطى الزكاة طيبة بها نفسه، وأدى الأمانة. قيل: وما أداء الأمانة؟ قال غسل الجنابة، إن الله لم يأمن ابن آدم على شيء من دينه غيرها .٦١٣

حرف الدال

دعوه فإنه جاء مستغيثاً ٣٨٨

حرف الذال

الذي أقدرهم أن يمشوا على أرجلهم يقدرهم أن يمشوا على وجوههم ٥٥٣

حرف الزاي

الزاني لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه ويقول أدخل النار مع الداخلين ٦٠٦

حرف السين

سبحان الله مقلب القلوب ٣٠٩

سل الله العافية ١٢٩

سيأتي عكرمة ويسلم فلا تذكروا أباه ٣٨٦

حرف الشين

شاهت الوجوه ٤٠٠

حرف القاف

قتل زيد وأخذ الراية جعفر ثم قال: قتل جعفر ثم أمسك ساعة وقال: أخذ الراية عبدالله بن رواحة ... ٣٨٤

قيلوا فإن الشياطين لا تقيل ١٠٠
قوم يقولون الإيمان قول بلا عمل ٥٩٢
القبر روضة من رياض الجنَّة أو حفرة من حفر النار ٥٤١
القرآن كلام الله فمن قال إنه مخلوق فقد كفر ٢٦٣

حرف الكاف

كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر لا يستنزّ من البول ٥٤١
كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر .... ٥٢، ٢٦١
كلام القدرية كفر، وكلام الرافضة هلكة، وكلام المرجئة ضلالة ٥٩٢
كلوا فلو قلت إن فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذه ٣٧٧

حرف اللام

لا تدع زمنه السماء من قطرها شيئاً إلا صبته، ولا تدع الأرض شيئاً إلا أخرجته، حتى يتمنى الأحياء حياة من مات ٤٠٧
لا تفضلوني على أخي يونس بن متى ٤١٠
لا صلاة إلا بالقرآن ٢٤٤
لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق ٦٥٦
لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد ولو أمرت أحداً بالسجود لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها ٣٨٨
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ٦٠٦
لجهنم جسر وهو الصراط أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف، عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح، ومنهم من أخذته الكلاليب والحسك، والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه ٥٦٢
لست نبيء الله وإنما نبيُّ الله أنا ٢٦٩
لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً ٥٩٢
لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه ٦٠٦
لقد ضغطها القبر ضغطة سمعها من بين الخافقين غير الجن والإنس ٥٤٧
لكل أمة يهود ويهود هذه الأمة المرجئة ٥٩٢

اللهم سلط عليه كلباً من كلابك ٣٨٥

اللهم مزق ملكه وسيمزق عليه أما إنكم ستملكون أرضه ٣٨٣

لمن هذا يا رب. فقال: لمن أعطاني ثمنه. فقال: ومن يملك ذلك يارب؟ فقال: أنت. قال: بم ذلك؟ قال الله تعالى: بعفوك عن أخيك ٢٠٦

لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار ٦٠٧

لولا ألا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم عذاب القبر ٥٤١

لو توكلتم على الله حق توكله لكنتم كالطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً ١٦١

لولا عفو الله وتجاوزه ما هنأ أحداً العيش، ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل أحد ٦٤٩

لي وزيران في السماء جبريل وميكائيل ٤١٢

حرف الميم

ما أجهلك بلغة قومك، ياغلام أما علمت أن (ما) لما لا يعقل ٥٨٦

ما أنتم بأسمع منهم ٦١

ما سكت الله منه فهو عفو ٢٤١

ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من سورة البقر٢ة وأعظم ما فيها آية الكرسي ٢٦٢

ما حملك يا عدوة الله على ما فعلت ٣٨٧

ما زالت أكلة خيبر تعادني فهذ أوان قطعت أبهري ٣٨٧

ما زلت آخذ بحجزكم وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش ٦٦٤

ما هذه الشاة؟ قالت: خلفها الجهد عن الغنم، قال: هل بها من لبن؟ قالت: هي أجهد من ذلك، قال: أتأذنين لي أن أحلبها، قالت: نعم، فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاة فمسح ضرعها وذكر اسم الله وقال: اللهم بارك لها في شاتها ٣٩٥

مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم والأرض التي أقلتكم، فكما لا يستطيع الخروج من السماء والأرض، فكذلك لا يستطيع الخروج من علم الله، وكما لا تحملكم الأرض والسماء على الذنوب كذلك لا يحملكم علم الله عليه ١٠٣

مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن ٦٠٥

من تحسَّى سماً فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً ومن تردى من جبل فهو يتردى من جبل في النار خالداً مخلداً، ومن وجأ نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في النار خالداً فيها مخلداً ... ٦٥٦

من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالداً مخلداً، ومن تحسى سماً فهو يتحساه سماً في نار جهنم خالداً مخلداً ٦٠٧
من ذكر امرءاً بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله تعالى في نار جهنم حتى يأتي بنفاذه ٦٠٧
من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً، فإن مات دخل النار فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد فشرب فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار. إلى أن قال في الرابعة: فإن عاد في الرابعة كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخبال يوم القيامة ٦٠٦
من طلب مالاً حلالاً ليصل به رحمه ١٦١
من طلب من الدنيا حلالاً تعطفاً عليوالد أو ولد أو زوجة جاء يوم القيامة ووجهه على صورة القمر ليلة البدر ١٦٤
من ظلم أجيراً أجرته لم يرح رائحة الجنة ٦٥٦
من قال في مسلم ما ليس فيه أسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال ٦٠٦
من قال مثل ما قال هذا (يعني المؤذن) يقيناً دخل الجنة، ومن بنى لله مسجداً قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة، ومن أخرج أذى من المسجد بنى الله له بيتاً في الجنة ٦١١
من قتل مؤمناً فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً ٦٠٧
من كانت عليه مظلمة لأخيه في نفس أو مال فليتحللها ٢٠٥
من لم يؤمن بعذاب القبر عذَّبه الله ٥٤٢
المؤمن وقّاف عند الشبهات ٦١١
المهدي يواطي اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً ٤٠٧
المهدي من بني فاطمة نجل الجبهة، أقنى الأنف، يملك سبع سنين يصلي عيسى الصبح وراءه ... ٤٠٧

حرف النون

نعم السواك الزيتون من الشجرة المباركة ٣٧٧
نفرت من صوت صاحب هذا القبر فإنه يعذب ٥٤١

حرف الهاء

هذه أصوات اليهود يعذبون في قبورهم ٥٤١
هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها مكذبون رسولك، اللهم إني أسألك ما وعدتني ٤٠٠
هذه قسمتي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك ١٠٩

هو أول منازل الآخرة فمن نجا منه فما بعده أيسر منه، ومن لم ينج منه فما بعده أشد منه ٥٤٢

حرف الواو

وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم ٤٥٦
والذي نفسي ـ بيده إنه لخفيف على المؤمن حتى يكون أيسر ـ عليه من تأدية مكتوبة ٥٥٤
الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم عليه السلام حتى أن للنار ضجيجاً من بردها ٥٦٤
ويحك ألم تعلم أني بيت الفتنة، وبيت الوحدة، وبيت الوحشة، وبيت الظلمة فما غرك بي ٥٤٦

حرف الياء

يؤتى يوم القيامة لابن آدم بسبعين سجلاً كل سجل منها مد البصر مكتوب فيها ذنوبه، ثم يؤتى بقرطاس يوازي قدر الأنملة فيها شهادة ألا إله إلا الله فترجح بتلك السبعين.............................. ٥٥٥
يا ركانة إلا تتقي الله وتقبل ما أدعوك إليه ٣٩١
يا ضب من ربك ٣٨٨
يا عبادي إنكم تذنبون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم................. ٤٨٣
يخرج قوم من النار، وقد امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً ٦٦٣
يخرج رجل من النار بعد ما ذهب حبره وسبره ٦٦٤
يقتل ابني الحسين بظهر الكوفة الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته ٣٨٣
يقول الله للعبد اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً فيخرس لسانه، فيقول تعالى للعبد: اقرأ كتابك فتأخذه الرعدة. فيقول: يارب عذاب جهنم أحب إليَّ من قراءة كتابي. فيقول الله تعالى: اذهب إلى الجنة فقد غفرت لك ٥٦٠
يقول الله لملك الموت أنطلق إلى وليي فأتني به فإني قد بلوته في السراء والضراء فوجدته حيث أحب ـ إلى أن قال ـ فيبعث الله ملكين أبصارهما كالبرق الخاطف وأصواتهما كالرعد القاصف يطيان في أشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرأفة يقال لهما: منكر ونكير، مع كل واحد منهما مطرقة لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فيأتيانه فيقولان له: من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك........................ ٥٤٤

ثالثا: فهرس المواضيع

القول في الإستطاعة ٣

فصل ٤
فصل/ وأما الركن الثاني: ٧
فصل/ وأما الركن الثالث : ١١
فصل/ إذا ثبت وجوب تقدم القدرة فحال المقدورات تختلف ١٧

تنبيه: ١٨

فصل/ في ذكر بعض ما يلزمهم في هذه المسألة : ٢٠
فصل/ في مناظرات جرت في هذا الباب ٢٣
فصل/ في شبههم في هذا الباب ٢٥

القول في استحالة البدل عن الموجود الحاصل ٣٨

فصل/ لهم في تجويز البدل عن الموجود شبهتان: ٤٥

الكلام في التكليف ٤٧

فصل/ في معنى أن الله حكيم ٤٩
فصل/ في بيان وجه الحكمة في ابتداء الخلق ٥٠
فصل ٥٢
فصل ٥٤
فصل/ في المكلف الذي هو الإنسان ما هو؟ ٥٥

تنبيه: ٥٧

تنبيه آخر: ٥٨

تنبيه: ٦١

فصل/ في حسن التكليف وبيان وجه الحكمة فيه ٦٥
فصل / في أن التكليف يحسن سواء قبل المكلف أو رد ٦٩

تنبيه: ٧٩

فصل/ في ما يتناوله التكليف من الأفعال والتروك ٨٠

تنبيه: ٨٠

فصل / في شرائط حسن التكليف ٨١

تنبيه: ٨٩

تنبيه يشتمل على فوائد تتعلق بالشرائط المذكورة: ٩٢
فصل / في أن الله تعالى إذا أكمل للعبد شرائط التكليف فلا بد أن يكلفه ٩٥
القول في قبح تكليف مالا يطاق ٩٦
فصل / في شبههم ١٠١
الكلام في الألطاف ١١١
فصل ١١٣
فصل ١١٤
فصل ١١٥
فصل / وللطف شروط: ١١٦
تنبيه: ١١٨
فصل ١١٩
فصل ١٢٠
تنبيه: ١٢٣
تنبيه: ١٢٥
فصل ١٣٠
فصل ١٣٣
تنبيه: ١٣٥
تنبيه: ١٣٥
فصل ١٣٧
فصل / في ما يصح أن يكون لطفاً من أفعال المكلفين وما لا يصح، وكذلك ما يصح أن يكون مفسدة ومالا يصح ١٣٩
تنبيه: ١٤٠
فصل / في الكلام على أهل الأصلح ١٤٢
فصل / في شبههم ١٤٧
القول في الآجال ١٤٩
فصل ١٥٠
فصل ١٥٠
فصل ١٥٢
فصل ١٥٤

القول في الأرزاق ١٥٦

فصل/ والرزق لا بد أن يتعرى عن وجوه القبح والحظر خلافاً للمجبرة ١٥٧

فصل/ في طريق الوصول إلى الرزق ١٥٩

فصل/ زعم المتآكلة وأهل الكسل أن طلب الرزق محظور ١٦١

تنبيه: ١٦٤

ويلحق بما تقدم فوائد: ١٦٦

تنبيه: ١٦٦

فصل/ اعلم أن الرزق قد يكون لطفاً وقد لا يكون ١٦٧

القول في الأسعار ١٦٨

فصل ١٦٩

فصل/ ومتى كان سبب الرخص والغلاء من جهة الله جاز أن يكون لطفاً للعباد ١٧٠

فائدة: ١٧٠

القول في الآلام والغموم ١٧١

فصول في الوجوه التي يحسن عليها الألم ويقبح ١٧٣

فصل ١٧٥

فصل ١٧٦

تنبيه: ١٨١

فصل/ في الوجه الذي يقبح عليه الألم ١٨٣

القول في الأعواض ١٨٥

فصل/ والعوض قد يستحق على الله تعالى، وقد يستحق على المخلوقات ١٨٦

تنبيه: ١٩١

فصل/ في المضار التي يشتبه الحال في هل أعواضها على الله أو على غيره، أو هل فيها من أعواض أم لا ١٩٩

فصل ٢٠١

فائدة: ٢٠٢

تنبيه: ٢٠٣

فصل/ في إسقاط العوض ٢٠٥

فائدة: ٢٠٦

فرع: ٢٠٦
فصل/ في دوام العوض ٢٠٧
تنبيه: ٢٠٩
فصل / في كيفية إيصال العوض إلى مستحقه ٢١٠
تنبيه: ٢١٠
الكلام في القرآن الكريم ٢١٥
فصل/ في حقيقة الكلام والمتكلم ٢١٦
فائدة: ٢٢٢
فصل/ والذي يعرف إضافة الكلام إلى المتكلم في الشاهد ٢٢٣
فصل/ لا خلاف بين الناس في أن القرآن كلام الله، وإنما اختلفوا في القرآن ما هو؟ ... ٢٢٣
القول في إبطال الكلام النفسي شاهداً وغائباً ٢٢٧
فصل/ وأما إبطال الكلام في حق الباري تعالى ٢٣٢
فصل/ وبأكثر هذه الوجوه يبطل كونه متكلماً لذاته ٢٣٦
فصل ٢٣٨
القول في أن القرآن الكريم هو هذا الذين نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف ٢٤٤
القول في أن القرآن محدث ٢٤٦
فصل/ في شبهم ٢٤٩
فصل/ في كيفية حدوث القرآن وكيفية إنزاله ٢٥٣
القول في صحة وصف القرآن بأنه مخلوق ٢٥٧
فصل ٢٥٨
فصل ٢٥٩
فصل/ في شبههم ٢٦٢
الكلام في النبوات ٢٦٦
فصل/ ولا فرق عند أصحابنا بين الرسول والنبي ٢٧٠
ويلحق بهذا الفصل فائدتان: ٢٧٢
فصل/ في أنه يحسن بعثة الأنبياء عقلاً ٢٧٤
تنبيه: ٢٧٦
فصل ٢٧٧

فصل ٢٧٩
فصل/ ذهب جمهور الشيوخ إلى أنه لا يبعث رسول إلا بشريعة........ ٢٨١
فصل/ والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولاً هو في الحقيقة المعجز........ ٢٨٣
فصل/ وحقيقة المعجز:........ ٢٨٤
تنبيه: ٢٨٦
فصل/ ومن شروط دلالة المعجز أن يكون من فعل الله........ ٢٨٨
فصل/ والفرق بين المعجز والحيل من وجوه:........ ٢٩٠
تنبيه: ٢٩١
فائدة: ٢٩٣
فصل/ منع الجمهور من صحة ظهور ما هو بصفة المعجز إلا على الأنبياء........ ٢٩٤
تنبيه: ٢٩٧
فصل/ في الصفة التي يجب أن يكون النبي عليها وما يجب أن ينزه عنه........ ٢٩٩
تنبيه: ٣٠١
فصل ٣٠٢
تنبيه: ٣٠٥
تنبيه: ٣١١
القول في صحة نسخ الشرائع ٣١٤
فصل/ والنسخ جائز عقلاً واقع سمعاً........ ٣١٧
القول في نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم........ ٣٢٥
تنبيه: ٣٢٧
تنبيه: ٣٣٤
فصل/ في وجه إعجاز القرآن........ ٣٣٥
تنبيه: ٣٤٦
القول في أن القرآن الكريم محروس عن المطاعن ٣٤٩
تنبيه: ٣٥٠
فصل/ وأما الكلام على المدعين للحن والخطأ فيه ٣٥١
فصل ٣٥٨
فصل ٣٦٩

فصل ٣٧٢
القول في سائر معجزاته عليه السلام ٣٨٠
القول في أنه صلى الله عليه وآله وسلم مرسل إلى الكل وأن شريعته دائمة إلى انقطاع التكليف ٤٠٢
تنبيه: ٤١٠
فائدة: ٤١٠
الكلام في الوعد والوعيد ٤١٤
فصل/ وللوعد والوعيد جنبتان: عقلية وسمعية ٤١٦
القول في الجنبة العقلية: ٤١٧
فصل/ وهذه الأمور كما تستحق على الفعل فقد تستحق على أن لا يفعل ٤٢١
تنبيه: ٤٢٦
تنبيه آخر: ٤٢٧
فائدة: ٤٢٧
فصل ٤٢٨
فصل ٤٢٩
تنبيه: ٤٣٥
فصل/ والذي يدل على أن العاصي يستحق العقاب ٤٣٩
تنبيه: ٤٤٢
تنبيه آخر: ٤٤٤
فصل ٤٤٥
فصل/ والذي امتنع لأجله إيصال ذلك في الدنيا وجوه ٤٤٨
فصل/ يجوز من جهة العقل سقوط الاستحقاق مع ثبوت سببه المؤثر فيه ٤٥٠
فصل/ والذي به يسقط استحقاق الثواب سببان: ٤٥١
فصل ٤٥٢
فصول في الإحباط والتكفير ٤٥٦
فصل ٤٥٧
فصل/ قد ثبت استحالة استحقاق الثواب والعقاب جميعاً ٤٦٣
فصل ٤٦٥
فصل/ واختلف الشيوخ فيما به يقع الإحباط والتكفير ٤٦٦
فصل/ في كيفية الإحباط والتكفير ٤٦٩

فصول في التوبة التي يسقط بها العقاب ٤٧٥

فصل/ لا بد من اعتبار الندم اتفاقاً والعزم خلافاً لقوم ٤٧٦
فصل/ واختلف المعتبرون للعزم ٤٧٧
فصل/ واعتبرنا أن يندم على المعصية لكونها معصية ٤٨٠
فصل/ واعتبر بعضهم أن يندم على القبيح ٤٨٠
فصل/ واعتبر بشر بن المعتمر وأصحابه في التوبة الموافاة ٤٨١
فصل/ والتوبة واجبة ٤٨٢
فصل/ والتوبة تسقط العقاب عند الجمهور ٤٨٣
فصل/ وإذا ثبت أن التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها خلافاً لقوم ٤٨٨
فصل/ وإذا أسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي أسقطته المعصية خلافاً للكعبي ٤٩٠
فصل/ في كيفية التوبة ٥٠٠
فصل/ واختلفوا في القبيح إذا تاب عنه، ثم ذكر هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره أم لا ٥٠١
فصل/ عند الجمهور أنها لا تصح التوبة من ذنب دون ذنب مع العلم بأن الأخرى معصية ٥٠٢

القول في الوعيد السمعي ٥٠٩

فصل/ في انقطاع التلكيف ٥٠٩
فصل ٥١٠

ويلحق بما تقدم فوائد:ـ ٥٢١

فصل/ وكان يحسن من جهة العقل أن لا يعيد الله من يستحق العقاب ٥٢٨

وأما شبه المنكرين للمعاد فأشفها ثلاث:ـ ٥٣٠

تنبيه: ٥٣٥

فصل/ في عذاب القبر وسؤال الملكين ٥٣٨
فصل/ وأما الميزان ٥٥٣
فصل/ وأما الحساب ونشر الصحف وإنطاق الجوارح، فمما لا يمكن إنكاره ٥٥٧

تنبيه: ٥٥٩

فصل/ وأما الصراط: فهو الطريق ٥٦١

فصول في بيان أن الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه ٥٦٧

تنبيه: ٥٧١

تنبيه: ٥٧٥

تنبيه: ٥٨٦
فصل / في أن وعيد الكفار مقطوع به.. ٥٩٠
فصل / في أن وعيد الفساق مقطوع به ٥٩١
تنبيه: ٦٠٥
تنبيه: ٦٠٨
فصل / وللمخالفين شبه عقلية وسمعيَّة.. ٦٢٤
فائدة: ٦٣٣
تنبيه: ٦٤٥
تنبيه: ٦٥٢
القول في خلود الفساق.. ٦٥٥
تنبيه: ٦٦٥
أولاً: فهرس الآيات القرآنية.. ٦٦٦
ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.. ٦٩٠
ثالثا: فهرس المواضيع ٦٩٨

